Archiv
für
Geschichte der Philosophie.

III. Band 4. Heft.

XXIV.

Demokrit-Spuren bei Platon.

Von

Prof. **P. Natorp** in Marburg.

Unsere vorige Untersuchung[1]) ergab, dass Platon im Theätet einer Theorie der Wahrnehmung eingehende Beachtung schenkt, die wir nach Schleiermachers Vorgang dem Aristipp zuschreiben zu müssen glaubten. Diese Lehre bildet gewissermassen den äussersten Gegensatz zu Platons eigner Ansicht; dennoch, vielmehr eben darum war sie zu seiner Absicht vorzüglich brauchbar: sie lieferte ihm wesentliche Beiträge zur Charakteristik der reinen Sinnlichkeit im Unterschied von der Einheitsfunction des Verstandes, mithin der Erscheinung im Unterschied vom wahren Sein der Idee[2]).

---

[1]) In diesem Bande S. 347.

[2]) Insofern enthält nicht erst die Kritik, sondern schon die Ausführung dieser gegnerischen Lehre (152 D, 153 E f. und 156—160) sehr positive Bestandtheile: Platon behauptet genau, was jene Lehre grundsätzlich bestreitet; er behauptet das ἓν αὐτὸ καθ' αὐτό, behauptet die οὐσία, die jene Theorie ganz beseitigt sehen möchte (157 B, 180 B): die Bestimmung des (in der Erscheinung schlechthin unbestimmten) Gegenstandes in unwandelbarer Identität. Er behauptet auch jenen Charakter fliessender Relativität und reiner Subjectivität, der alle Bestimmung eines Gegenstandes ausschliesst,

Wir haben das Zeugniss des Aristoteles[3]) dafür, dass Platon, von Jugend auf mit dem Heraklitismus vertraut, von daher die Ueberzeugung festhielt, dass die Sinnenwelt in beständigem Fluss und keine Erkenntniss von ihr, die eben ein Beharrliches fordert, möglich sei. Dies Verhältniss des Platonismus zum Heraklitismus liegt deutlich vor im Theätet; der Heraklitismus aber ist hier repräsentirt durch jene Lehre, welche wir für die des Aristipp halten. Mit dem Gedanken der Variabilität verknüpft sich für Platon (wie für Heraklit selbst) der ihn noch tiefer bewegende der Relativität: mehr noch als der Fluss des Geschehens beschäftigt ihn das Fliessen der Gedanken, die Unmöglichkeit, im Sinnlichen Etwas in seiner Identität festzuhalten (zu bestimmen) ohne die von der sinnlichen grundverschiedene Function des Verstehens, welche nirgend tiefer und radicaler von Platon abgeleitet wird als eben im Theätet. Das wird aber eben erreicht in der Auseinandersetzung mit jenem Autor. Zum ersten Male tritt z. B. hier (183 B) der Terminus ἄπειρον auf, um das schlechthin Unbestimmte der Erscheinung zu bezeichnen. Fast postulirt man den Gegensatz des πέρας, und wenigstens sein letzter und tiefster Sinn, die Einheit der Bestimmung, bildet in der That das Grundmotiv der folgenden, möglichst positiv gemeinten Feststellungen (184 B—186 E); darauf werden schon hier, ausser den höchsten Kategorien[4]), οὐσία und

---

nämlich eben als Charakter der Erscheinung im Unterschied vom wahren Sein der Idee. Insofern ist die „Idee“ im Theätet vollständig enthalten, und nicht bloss die Idee, sondern auch ihr Gegensatz, die „Materie“. Das ist von Wichtigkeit auch für die Zeitbestimmung der platonischen Schriften. Mit vollem Recht hat Gomperz (Platonische Aufsätze I, 1887) behauptet, dem Phädon müsse eine Schrift vorausgegangen sein, welche eine Darlegung der Ideenlehre enthalte. Er nahm als solche den Phädros an; aber bei der mindesten Vergleichung wird man erkennen, dass der Phädon weit mehr voraussetzt, als im Phädros zu finden ist; dass er hingegen wie mit Fingern auf den Theätet zurückweist, aus dem namentlich die psychologische Grundlegung (die Unterscheidung der sinnlichen und intellectuellen Function) und die ganze Kritik der Sinnlichkeit theils ausdrücklich in Erinnerung gebracht, ja fast wörtlich wiederholt, theils wenigstens stillschweigend vorausgesetzt wird. (Vgl. Philologus N. F. II 607 f., und oben S. 353 Anm. 15.)

[3]) Vgl. oben S. 354 Anm. 17.

[4]) Fast darf man sie Functionen der Bewusstseinseinheit nennen:

μὴ εἶναι, ταὐτὸν und ἕτερον, ὅμοιον ἀνόμοιον, namentlich die Grundbegriffe der Mathematik (185 D) gestützt. So erklärt sich leichter, dass der Gegensatz von ἄπειρον und πέρας ebenfalls im Parmenides[5]) auftritt, hier in deutlichstem Zusammenhange mit der Entgegensetzung von Erscheinung und Idee. Die „von den Göttern herabgekommene“ Lösung des ewigen[6]) Problems, das in der „Einheit des Mannigfaltigen“ liegt, durch das ἄπειρον und πέρας, durch die Bestimmung des in sich Unbestimmten, dennoch Gegebenen, nämlich als Aufgabe Gegebenen, ist also in Platons Philosophie längst angelegt, bevor sie im Philebos (16 C) zu Tage tritt. Der Schlüssel ihres Verständnisses liegt im Theätet; und wenn es auch zu viel gesagt wäre, diese Entdeckung sei durch unsern Anonymus in Platon zuerst angeregt worden, so ist es doch dieser höchste Gesichtspunkt der platonischen, vielmehr aller Philosophie, aus welchem Platons Interesse für denselben verständlich wird.

Aber die Bedeutung jener Lehre liegt noch in etwas Anderem, was sie freilich aus einem viel tieferen Quell schöpft; sie verräth nämlich eine wenn auch ungewisse Ahnung von der Bedeutung des Raumes als Grundlage der Bestimmung des Sinnlichen. Der Erscheinung auf der Stufe der reinen Sinnlichkeit, über die aber diese Theorie grundsätzlich nicht hinausgehn will, soll, nach 153 D, überhaupt keine Stelle im Raum zugeordnet werden[7]); denn als-

---

184 D εἰς μίαν ἰδέαν εἴτε ψυχὴν εἴτε ὅ τι δεῖ καλεῖν, πάντα ταῦτα ξυντείνει, 147 D συλλαβεῖν εἰς ἕν, vgl. Phädr. 249 B, 253 B, 265 B εἰς μίαν ἰδέαν συνορῶντα, Parm. 132 A μία ἰδέα ἐπὶ πάντα ἰδόντι ... ἐὰν ὡσαύτως τῇ ψυχῇ ἐπὶ πάντα ἴδῃς.

[5]) 158 CD (κοινωνησάντων) und 165 C. (Die eingehende Interpretation könnte freilich nur im Zusammenhange mit einer Erklärung des ganzen Dialogs gegeben werden.)

[6]) Phileb. 15 D ἔστι δὲ τὸ τοιοῦτον, ὡς ἐμοὶ φαίνεται, τῶν λόγων αὐτῶν ἀθάνατόν τι καὶ ἀγήρων πάθος ἐν ἡμῖν (d. h. das Problem liegt in der Natur des Begriffs — wie der Theätet bewiesen hat).

[7]) μηδέ τιν’ αὐτῷ χώραν ἀποτάξῃς. — Was heisst aber dann (weiter unten) μεταξύ τι ἑκάστῳ ἴδιον γεγονός? Ein räumliches Zwischen ist durch jene Worte offenbar ausgeschlossen; also muss man verstehen: es ist ein Drittes, jedem Eignes, d. h. rein Subjectives, noch gänzlich (also auch räumlich) Unbestimmtes. So vorher: es ist nicht αὐτὸ ἕτερόν τι, ein für sich (objectiv) Vorhandenes (αὐτό τι, ein Selbiges, Identisches), verschieden von der sub-

dann wäre sie schon irgendwie bestimmt (ἤδη γὰρ ἂν εἴη τε δήπου ἐν τάξει καὶ μένοι καὶ οὐκ ἐν γενέσει γίγνοιτο), sie wäre gewissermassen schon ein αὐτὸ καθ' αὑτὸ ἕν, was sie dem Princip nach durchaus nicht sein darf. Also der Raum ein Fundament der „Ordnung", der Gesetzmässigkeit, mithin der Bestimmung; das rein Sinnliche auch vor aller Raumbestimmung gedacht! Gewiss hatte Platon Grund, eine Lehre, welche, wenn auch unsicher tastend, bis zu diesem Punkte vordrang[8]), so hervorzuheben, zumal gegenüber dem plumpen Dogmatismus eines Antisthenes.

In genauem Zusammenhang aber mit dieser Ahnung von der Bedeutung des Raumes steht offenbar die rein räumlich-mechanische Vorstellung der Verursachung der Sinneswahrnehmung[9]), und, als Correlat dazu, die Behauptung der ausschliesslichen Subjectivität der sinnlichen Qualitäten. Zwar ist eine Aetiologie der Sinneswahrnehmungen auf dem Standpunkte unseres Autors eigentlich gar nicht zulässig; soll die Erkenntniss ganz und gar auf die Empfindung eingeschränkt, diese aber ausdrücklich auch nicht räumlich bestimmt sein, wie gelangt man dann überhaupt dazu, den Raum als wirklich und folglich Bewegung im Raum als Ursache der Empfindung zu erkennen? Das ist ein klaffender Widerspruch innerhalb einer sonst von entschiedenem Consequenzbedürfniss zeugenden Theorie; aber eben dieser Widerspruch weist am deutlichsten zurück auf die tiefere Quelle dieser Lehre, nämlich auf Demokrit, der das Leere, d. h. den Raum, für sich ein „Nichts", weil ein Unbestimmtes, trotzdem als real, nämlich als Grundlage der Bestimmung anerkennt für das „Ichts", das Reale im Raum, das Atom[10]). Zwar der Atomismus selbst war für den Ver-

---

jectiven Erscheinung (ἕτερον), weder ausser noch im Wahrnehmenden. Der Begriff der Erscheinung als des schlechthin Subjectiven ist damit zur höchsten Subtilität ausgearbeitet, deren er fähig ist.

[8]) Es macht wenig aus, ob Platon auch hier nur seinem Autor folgt (vgl. oben S. 359 Anm. 28) oder etwa auf eigne Hand die Consequenz der Theorie bis zu diesem Punkte vollendet. Doch liegt kein Grund vor, das Erstere nicht anzunehmen.

[9]) S. o. bes. S. 357, Anm. 23 u. S. 361, Anm. 34.

[10]) S. bes. das merkwürdige Zeugniss des Simpl. (De caelo, Arist. Schol. Br. 488a18): D. unterschied die Atome und den Raum; den letztern benannte

treter einer rein sensualistischen Theorie natürlich unannehmbar[11]); aber festgehalten ist dennoch, im Widerspruch mit dem Princip, der Raum und ein bewegliches Substrat im Raume, als Voraussetzung zur Erklärung der Sinneswahrnehmung; und nicht bloss festgehalten sondern überboten die Subjectivität der Qualitäten und die Qualitätslosigkeit des Substrats; indem nicht bloss die Qualitäten sondern schlechthin alles Erscheinende subjectiv sein und bleiben, das Substrat nicht bloss qualitätslos, sondern, sofern das möglich ist, überhaupt bestimmungslos gedacht werden soll, nur aus Inconsequenz mit gewissen, sichtlich aus dem Atomismus stammenden allgemeinsten Bestimmungen (Räumlichkeit und Beweglichkeit) doch ausgestattet wird. Dass eine solche Lehre, gerade ihrer Inconsequenz halber, ohne den Einfluss Demokrits nicht denkbar ist, sollte einleuchten.

Damit gewinnen wir nun zunächst eine weitere Bestätigung für Aristipp als Urheber jener Theorie; denn seine Lehre zeigt auch sonst Spuren demokriteischen Einflusses. Nicht bloss finden sich dieselben Züge, wenngleich minder deutlich, bei Sextus wieder[12]),

---

er τῷ τε κενῷ καὶ τῷ οὐδενὶ καὶ τῷ ἀπείρῳ, das Atom τῷ τῷδε καὶ τῷ ναστῷ καὶ τῷ ὄντι. Offenbar stehen sich hier gegenüber κενόν — ναστόν, οὐδέν — ὄν (s. die Parallelen bei Zeller I[4] 770, A. 2. 3. 5), ἄπειρον — τόδε. Hingegen Theät. 157 B: es gibt kein ἓν αὐτὸ καθ' αὑτό, somit kein τὶ, τοῦτο, τόδε, ἐκεῖνο, keine Benennung, die Etwas gültigerweise als ein irgendwie Bestimmtes bezeichnete.

[11]) Die Gestalt wird in unseren Berichten neben den Qualitäten mit auffälligem Stillschweigen übergangen, doch ist kein Zweifel, dass sie nach gleichem Princip für nicht objectiv bestimmbar angesehen werden muss. Demokrit selbst behauptet ihre Realität nicht auf Grund der Sinneswahrnehmung, sondern nach Vernunftgründen, die dem grundsätzlichen Sensualisten natürlich nichts gelten. Das σκληρὸν wird übrigens ausdrücklich unter den rein subjectiven Qualitäten genannt, Theät. 156 E.

[12]) S. o. S. 357 Anm. 23. Berührungen mit Demokrit auch A. 22, 25, 29, 34. Das ganze Interesse an einer eingehenden Aetiologie der Wahrnehmungsunterschiede erklärt sich am leichtesten aus dem Einflusse Demokrits. Bemerkenswerth ist namentlich die Tendenz auf eine genauere Classificirung der Wahrnehmungen, die offenbar auf eine umfassende Sinnesphysiologie wie die demokriteische zurückweist. Uebereinstimmend ist auch die Annahme unbegrenzt vieler Sinnesqualitäten (Theät. 156 B ἀπέραντοι μὲν αἱ ἀνώνυμοι, παμπληθεῖς δὲ αἱ ὠνομασμέναι), vgl. Demokrit, Zeller I[4] 817 A. 4 u. 5; Theophr.

sondern auch die durch Aristokles[13]) überlieferte Vergleichung der heftigen und ruhigen Gemüthsbewegungen mit Stürmen bez. leisen Wellenbewegungen des Meeres, des Zustands der Empfindungslosigkeit mit der Meeresstille (γαλήνη) weist schon in der Grundauffassung des Gemüthszustandes unter dem Begriff der Bewegung und Ruhe, vollends in dem Terminus γαλήνη deutlich auf Demokrit zurück[14]). Man möchte vermuthen, Aristipp habe seine These eben der demokriteischen entgegengesetzt: nicht der bewegungslose Zustand, sondern der sanft bewegte ist der wünschenswertheste; Demokrit hatte Recht, die heftigen Erschütterungen, die „grossen" stürmischen Erregungen (zwischen „weiten Abständen" d. h. zwischen den Extremen der Lust und Unlust) zu verwerfen, aber er hatte Unrecht, darum die völlige Seelenstille, die dem Zustande des Schlafenden gleichkäme[15]), zu empfehlen. Es ist künstlich hier einen Zusammenhang nicht anzunehmen; da aber nicht Demokrit von Aristipp das Gleichniss der Ruhe und Bewegung der Meeresfläche, auf dem der Begriff der γαλήνη beruht, entlehnt haben kann, so ist die umgekehrte Annahme gegeben, wenn man wenigstens nicht an eine Laune des Zufalls zu glauben vorzieht[16]).

Noch wichtiger aber ist der aufgezeigte Zusammenhang der im Theätet berücksichtigten Theorie mit Demokrit für Platon selbst. Sollte er wohl eine Lehre, die von der demokriteischen direct abstammt, so ausführlich berücksichtigt und Demokrit selbst übergangen haben? Das ist von vornherein wenig glaublich.

Schon früher meinte ich nun eine deutliche Bezugnahme auf

---

de sens. 78. Hierher gehört ferner die mit Recht von Dümmler (Akad. 176, gegen Zeller, IIa⁴ 350³) aufrechtgehaltene Angabe Plutarchs (non posse suaviter vivi sec. Epic. 4, 5), dass die Kyrenaiker die atomistische Lehre von den Bildern und Ausflüssen angenommen hätten.

[13]) Bei Euseb. pr. ev. XIV, 18, 31. Zeller IIa⁴ 352¹.

[14]) Vgl. Stob. floril. I 40. Zeller I⁴ 829¹. Auf die Verwandtschaft beider Lehren macht auch Windelband, Gesch. d. Philos. (Freiburg 1890) S. 89² aufmerksam, doch ohne ihren Unterschied scharf festzuhalten.

[15]) Diog. Laert. II 89.

[16]) Nach Zufall sieht es auch nicht aus, wenn Demokrit die ganze Welt sein Vaterland nennt, Aristipp überall Fremdling (oder Gast, ξένος) zu sein erklärt (Xen. Mem. II, 1, 13).

Demokrits Ethik zu erkennen in zwei correspondirenden Stellen des Staats und des Philebos, welche an die eben berührte, somit auch von Aristipp beachtete ethische Grundansicht auffällig anklingen. Zeller bezieht die Philebos-Stelle (44 B ff.) auf Antisthenes[17]; während ich mich schon früher (Forsch. 200 ff.) für Hirzel erklärt habe, der sie, sammt der Parallelstelle Rep. 583 B ff., auf Demokrit bezieht.

Ich glaube nun wenigstens die Unhaltbarkeit der Beziehung auf Antisthenes zwingend beweisen zu können. Sie wäre vielleicht nicht durchaus unmöglich wegen des Lobes, welches dem fraglichen Philosophen (Phileb. 44 B) als anerkanntem Physiker gespendet wird[18]. Immerhin wäre es auffällig, wenn Platon die im Kratylos

---

17) Ph. d. Gr. IIa⁴ 306⁶, 308¹. Ebenso Dümmler, Akad. 168. Dass die Parallelstelle der Rep. „nicht hierhergehöre", weil Platon daselbst „seine eigene Ansicht ausspreche, ohne für dieselbe auf einen Vorgänger zu verweisen" (Zeller a. a. O.), wird sich schwerlich aufrechthalten lassen. Pl. erklärt doch ausdrücklich (583 B), von „einem der Weisen" die Behauptung gehört zu haben, dass die Lust nichts ganz Wahres, sondern ἐσκιαγραφημένη τις sei; das entspricht ganz der Art wie sich Platon auf bekannte Schriften auch sonst bezieht. Ebendiese, somit von einem Andern herrührende These wird dann ausführlicher entwickelt (ἀλλὰ πῶς λέγεις; ὧδ', εἶπον, ἐξευρήσω κτλ.), ihre Darlegung reicht bis 584 A γοητεία τις, es folgt, ganz wie im Phileb., die Einschränkung, die Platon seinerseits betr. der ästhetischen Lust für nöthig hält; wobei aber der Satz ἡδονὴν μὲν παῦλαν λύπης εἶναι, λύπην δὲ ἡδονῆς und noch einiges Weitere auf die eben ausgeführte Theorie sich bezieht. Die sicherste Bestätigung liegt in der genauen Uebereinstimmung beider Stellen, welche bis auf die charakteristischen Ausdrücke, οὐδὲν ὑγιές, γοητεία, die Bezeichnung der Lust als παῦλα λύπης oder ἀνάπαυσις ὀδυνῶν u. s. w. sich erstreckt. Für Hirzels Ansicht erklärt sich auch Windelband, Gesch. d. alten Philos. (Hdb. d. klass. Alterthumswiss. V, 1, 207¹ und 216⁴).

18) Die Worte καὶ μάλα δεινοὺς λεγομένους τὰ περὶ φύσιν können doch nichts Andres besagen. Dass sie sich (wie Zeller a. a. O. meint) „nicht auf naturwissenschaftliche Untersuchungen" sondern ausschliesslich auf solche über die Natur der Lust bezögen, ist eine Interpretation, deren philologische Berechtigung mir nicht verständlich ist. An der Stelle, wo die angeführten Worte sich finden, ist die Frage nach der φύσις τῆς ἡδονῆς (44 E, 45 C) noch gar nicht aufgeworfen worden; der Leser, der nicht etwa schon das Folgende vorher weiss, kann bei τὰ περὶ φύσιν unmöglich daran denken; naturgemäss wird Jeder das Verhältniss vielmehr umgekehrt auffassen: weil der fragliche Philosoph grosse Anerkennung als Naturforscher genoss, so verdient er auch über die Natur der Lust — das Problem wird ja hier ganz naturwissenschaftlich

aufs herbste von ihm verspottete Physik oder Physikotheologie des Antisthenes hier so hervorgehoben haben sollte, zumal die folgende Lehre mit dieser Physik auch nicht das Geringste zu thun hat. Das Lob kann auch nicht etwa ironisch genommen werden, denn offenbar bezweckt es doch, den Philosophen, welchen Platon zum „Bundesgenossen“ gegen die Lustlehre annimmt, als achtbare Autorität hinzustellen. Heisse nun der Gegner Aristippos oder[19]) Eudoxos, gegen beide hatte es guten Sinn, auf Demokrit, aber keinen, auf Antisthenes sich zu berufen. Fast noch unmöglicher ist es, im Staat (583 B ff.) an Antisthenes zu denken, der doch in demselben Werke mit unverminderter Bitterkeit von Platon bekämpft wird.

Doch glaubt vielleicht Einer, auch dafür durch die jetzt so beliebte Annahme verschiedener Abfassungszeit einzelner Theile des Staates Rath zu schaffen. Prüfen wir lieber, ob die Lehre selbst auf Antisthenes passt. Der Kern derselben, jedenfalls das, worauf Platon an beiden Stellen das stärkste Gewicht legt, ist die Unterscheidung von Wahrheit und Schein in der Lust und Unlust. Die gemeine sinnliche Lust ermangelt überhaupt der Wahrheit, sie ist ἐσκιαγραφημένη τις (Rep. 583 B); οὐδὲν ὑγιὲς τούτων τῶν φαντασμάτων πρὸς ἡδονῆς ἀλήθειαν, ἀλλὰ γοητεία τις (584 A); und ganz ebenso im Philebos: οὐδὲν ὑγιές—γοήτευμα, οὐχ ἡδονήν (44 C), δοκούσας, οὔσας δ' οὐδαμῇ, φαντασθείσας (51 A, Gegensatz ἀληθεῖς B). Das stimmt von vornherein schlecht zu dem handfesten Dogmatismus eines Antisthenes, der kaum eine ψευδὴς δόξα, geschweige eine ψευδὴς αἴσθησις (und zur αἴσθησις wird doch Lust und Unlust immer gerechnet) anerkennt; dagegen passt es auf Demokrit, mit dessen Unterscheidung des νόμῳ und ἐτεῇ ὄν, der σκοτίη und γνησίη γνώμη es bis zur Begründung durch das Argument der Relativität[20]) übereinstimmt. Ja man darf fragen, ob Demokrit nach jener Unter-

---

(physiologisch) behandelt — gehört zu werden. Vollends an die antisthenische Unterscheidung des Naturgemässen und Naturwidrigen kann doch hier nicht gedacht sein.

[19]) Nach Useners Vermuthung, Preuss. Jahrbb. LIII 16.

[20]) Rep. 584 A οὐκ ἔστιν ἄρα τοῦτο ἀλλὰ φαίνεται παρὰ τὸ ἀλγεινὸν ἡδὺ καὶ παρὰ τὸ ἡδὺ ἀλγεινόν. Vgl. z. B. Theät. 154 B ff. (wobei man sich erinnere, dass ebendort D Antisthenes abgefertigt wird, s. o. S. 353 Anm. 15). An diese

scheidung das sinnliche Lust- und Unlustgefühl als wahr auch nur gelten lassen konnte; wie sollte er es denn fertig bringen, der Lust und Unlust sogar eine haltbarere Realität zuzuerkennen als den Wahrnehmungen der fünf Sinne?

Ferner wäre es ein directer Widerspruch, dass im Staat, dem Sinne nach aber auch im Philebos, die Bewegung zwischen Lust und Unlust als eine Art Krankheitszustand der Seele[21]) verworfen, die Stille der Seele, die Ruhe nämlich von aller solchen Lust, die dem Wechsel unterliegt, als allein „wahr" behauptet wird; wogegen wir aus dem Kratylos[22]) nun wissen, dass Antisthenes von der allgemeinen Anschauung ausging, dass auf Bewegung alles Gute, auf Stillstand alles Ueble beruhe[23]).

Durchschlagend aber dürfte Folgendes sein. Noch an einer dritten Stelle begegnen die charakteristischen Termini jener Lehre, obwohl ohne Hinweis auf ihre Ursprungsstätte, nämlich in Phädon: σκιαγραφία τις ... οὐδὲν ὑγιὲς οὐδ' ἀληθὲς ἔχουσα 69 B, γεγοητευμένη 81 B, γαλήνην 84 A, wozu etwa noch zu vergleichen wäre 79 C ἕλκεται (sc. ἡ ψυχὴ) ὑπὸ τοῦ σώματος εἰς τὰ οὐδέποτε κατὰ ταὐτὰ ἔχοντα καὶ αὐτὴ πλανᾶται καὶ ταράττεται καὶ ἰλιγγιᾷ ὥσπερ μεθύουσα. Ohne Zweifel spricht Platon hier im eignen Namen, nicht als Berichterstatter über fremde Ansichten; hat er dennoch an zwei Stellen, im Staat und Philebos, selber bekannt, dass diese Anschauungen, und in diesen Ausdrücken, von einem Andern vor ihm vertreten worden sind, so folgt unwidersprechlich, dass er auch schon im Phädon unter dessen Einfluss stand. Wer ist denn nun der Urheber der Ataraxie, der Galene? Die Ge-

---

offenbare Analogie mit der demokriteischen Auffassung der Sinnesqualitäten, zugleich an eine physiologische Grundlegung der Lehre von den Gefühlen (aus der im Phileb. 44—51 Manches übernommen sein mag) könnte gedacht sein bei dem Hinweis auf die Bedeutung des Ungenannten als Physikers.

[21]) Rep. 583 CD, Phil. 45 A ff. — Auch diese medicinische Auffassung des Problems würde auf Demokrit vorzüglich passen.

[22]) Sowie Theät. 153 C (s. o. S. 347 Anm. 1), wo νηνεμίαι τε καὶ γαλῆναι ausdrücklich für etwas Schlechtes erklärt werden. Beide Ausdrücke verbindet auch Timon bei Sext. adv. dogm. V 141, der in der Ethik ja Demokriteer ist.

[23]) 411 ff. (mit deutlicher Beziehung auf Antisthenes), 416 B, 418 E etc.

schichte nennt als solchen Demokrit und keinen Andern. Und doch steht sie im Phädon.

Aber vielleicht hält Jemand diese Ausdrücke für so naheliegend, dass sie sich Jedem von selbst aufdrängen mussten. Allein woher dann die andern wörtlichen Uebereinstimmungen mit beiden Berichten, des Staats und des Philebos? Hier findet doch wohl der Gedanke an Zufall seine Grenze.

Der einzige Ausweg wäre, die γαλήνη für Zufall zu erklären, die anderen Ausdrücke dagegen, trotz allem, auf Antisthenes zu deuten. Dümmler, dessen grosses Verdienst der genaue, jetzt wohl nicht mehr anfechtbare Nachweis der fortgesetzten erbitterten Fehde zwischen Platon und Antisthenes ist, hält trotzdem die Beziehung der Philebos-Stelle auf Antisthenes aufrecht, indem er zur Ehre Platons annimmt, dass die Milde des Greisenalters ihn gegen den alten, überdies wohl damals schon verstorbenen Gegner versöhnlich gestimmt habe. Das liesse sich hören — aber den Phädon hat kein Greis geschrieben; und auf ihn folgen erst Schriften wie der Staat und der Sophist, in welchen die „Gigantomachie“ (Soph. 246 A) noch in voller Heftigkeit tobt. Eine solche ganz gewaltige Anerkennung, wie sie in der Aufnahme jener Termini aus der Lehre des Antisthenes gerade im Zusammenhange des Phädon läge, ist überhaupt, und ist vollends in der Zeit, in die der Phädon fallen muss, undenkbar.

Ueber das alles hat Dümmler selbst Stellen aus dem Phädon beigebracht, welche sichtlich gegen Antisthenes gerichtet sind oder sein könnten, bes. 90 C (vgl. 101 E, oben S. 353 Anm. 15). Da steht nun Antisthenes, wie ja ohnehin im ganzen Kratylos, auf Seiten des Heraklitismus, den der Phädon (auch in ethischer Absicht) entwurzeln will; während die oben citirten Ausdrücke vielmehr die entgegengesetzte, platonische Ueberzeugung zu bezeichnen dienen: die Nothwendigkeit, sich im Ewigen, Unwandelbaren zu befestigen und darin Stille vom Sturm der Leidenschaften, Festigkeit gegen die Erschütterungen der Seele, den ruhenden Pol der „Wahrheit“ in der Flucht der Erscheinungen zu gewinnen. Für Platon öffnet sich hier eine absolute Kluft; unmöglich kann er die Worte, die ihm seine Ueberzeugung ausdrücken, einem Philosophen

abgeborgt haben, der ihm fortwährend, und gerade hier, als Vertreter der entgegengesetzten Anschauung gilt.

Bereits früher habe ich noch eine andere Stelle des Phädon geltend gemacht, sie steht 81 B, zufällig in directer Verbindung mit einem der charakteristischen Termini. Die Seele wird nicht vom Körper erlöst, solange sie noch an ihm hängt, γεγοητευμένη ὑπ' αὐτοῦ ὑπό τε τῶν ἐπιθυμιῶν καὶ ἡδονῶν, ὥστε μηδὲν ἄλλο δοκεῖν εἶναι ἀληθὲς ἀλλ' ἢ τὸ σωματοειδές, οὗ τις ἂν ἅψαιτο καὶ ἴδοι καὶ πίοι καὶ φάγοι καὶ πρὸς τὰ ἀφροδίσια χρήσαιτο, τὸ δὲ τοῖς ὄμμασι σκοτῶδες καὶ ἀειδές, νοητὸν δὲ καὶ φιλοσοφίᾳ αἱρετόν, τοῦτο δὲ εἰθισμένη μισεῖν κτλ. Noch erwarte ich die Antwort darauf, wie man die frappante Aehnlichkeit dieser Stelle mit zwei andern, Theät. 155 E und Soph. 246 A ff. — falls man diese, wie jetzt auch Zeller, auf Antisthenes bezieht — erklären will, ohne damit die Deutung von Rep. 583 f. und Phileb. 44 f. auf Antisthenes schlechthin unmöglich zu machen. Diese Auffassung von Antisthenes mag ungerecht und übertrieben sein, aber sie ist die platonische, das kann nach allem, was namentlich durch Dümmlers Forschungen ans Licht gebracht ist, nicht wohl bezweifelt werden; sie ist aber unvereinbar mit irgendwelcher Bundesgenossenschaft zwischen Platon und Antisthenes, unvereinbar auch mit dem Inhalte dessen, was wir von der Lehre der im Staat und Philebos angerufenen „Bundesgenossen“ erfahren.

Und ist es denn so unrichtig, dass Antisthenes das platonische νοητόν oder φιλοσοφίᾳ αἱρετόν, das Unsichtbare und Ungreifbare d. h. Unkörperliche negirt? Ist es eine falsche Consequenz, dass er also die leibliche Lust für die allein reale, eine solche die ein Unkörperliches zum Object hat, für imaginär halten muss? Ja, wenn in den angeführten Worten wenigstens indirect der herbe sittliche Tadel liegt, dass man der Sinnenlust in gröbster Form ergeben sei; ist denn die kynische Ethik von einem rohen Naturalismus z. B. im Geschlechtlichen ganz freizusprechen? Empfiehlt sie etwa nicht die einfachste, „naturgemässeste“ Befriedigung des sinnlichen Triebes? Empfiehlt sie also nicht die Lust? Allerdings die „reuelose“, die durch Arbeit und Enthaltung erkaufte, nicht die ohne Mühe zu erhaschende. Aber wie wird Platon über diese kynische

ἐγκράτεια urtheilen? Καίτοι καλοῦσί γε ἀκολασίαν τὸ ὑπὸ τῶν ἡδονῶν ἄρχεσθαι. ἀλλ' ὅμως ξυμβαίνει αὐτοῖς κρατουμένοις ὑφ' ἡδονῶν κρατεῖν ἄλλων ἡδονῶν. Platon nennt es δι' ἀκολασίαν σεσωφρονίσθαι. Das dünkt ihn aber nicht der rechte Tausch, Lust gegen Lust, Schmerz gegen Schmerz, Furcht gegen Furcht, wie kleine gegen grosse Münze auswechseln; sondern „Besinnung“ ist ihm die einzige Münze, welche gilt, mag Lust, Furcht und alles dgl. dabei sein oder nicht (Phäd. 68 E ff.). Wem gilt diese harte Kritik der Sophrosyne, wen trifft sie wirklich? Auf die Prodikos-Moral des xenophontischen Sokrates (Mem. II 1) passt sie als ob sie darauf gemünzt wäre: arbeite, plage dich recht, so schmeckt dir hernach dein Essen, mundet dein Trank und ist die Ruhe dir süss; sei enthaltsam, warte das Bedürfniss ab, so folgt der Befriedigung nicht die Reue. Diese Moral ist aber doch ebensogut die des Antisthenes[24]); er trägt sie ja selber vor im xenophontischen Gastmahl[25]), und an sonstigen Zeugnissen[26]) fehlt es nicht. Wer so lehrt, der beweist zum mindesten, dass er die Lust und zwar die körperliche für etwas recht Reales, keineswegs für ein unwahres Trugbild hält.

Uebrigens ist man gar nicht genöthigt anzunehmen, dass die angeführte (und manche ähnliche) Stelle des Phädon gerade absichtlich den Antisthenes treffen wolle. Es hat ja etwas Verletzendes, sich vorzustellen, dass Platon seinen Groll gegen den alten Mitschüler sogar im Phädon, wo er ihn unter den beim Tode des Meisters versammelten Getreuen aufzählt (59 B), nicht zurückgedrängt haben sollte. Auch sind die hier bekämpften Anschauungen ja allverbreitete; an einen bestimmten einzelnen Vertreter braucht gar nicht gedacht zu werden. Das ändert aber nichts daran, dass mit der im Phädon auf Schritt und Tritt bekämpften Weltanschauung keine damals etwas bedeutende philosophische Richtung so viele Züge theilt wie die des Antisthenes, mithin jene Ausdrücke, welche die entgegengesetzte, platonische Anschauung bezeichnen helfen, unmöglich gerade ihm entnommen sein können.

---

[24]) Das wird am wenigsten Dümmler bestreiten; s. Akad. Kap. VI.

[25]) Symp. 4, 34 ff. (auch mit Anwendung auf die Geschlechtslust, vgl. Mem. II, 1, 30).

[26]) Zeller II a[4] 310, Anm. 1 u. 2.

Damit ist zugleich endgültig bewiesen, dass im Staat und Philebos, wo dieselben Ausdrücke direct als die eines Andern wiederholt werden, an Antisthenes nicht gedacht werden kann.

Beziehe ich nun alle diese Stellen vielmehr auf Demokrit, so muss ich natürlich auf den Einwand gefasst sein, auch er sei doch eine Art Hedoniker gewesen, da er τέρψις und ἀτερψίη als „Grenze" des Zuträglichen und Unzuträglichen festsetze[27]).

Aber auch in den platonischen Berichten wird die Lust nicht schlechthin verworfen; ausgenommen wird von Anfang an die des φρόνιμος (Rep. 583 B). Das Verwerfungsurtheil bezieht sich zunächst auf die „grössten" oder die „gewöhnlichen" Lüste (πρόχειροι, Phil. 45 A); gemeint sind im allgemeinen die körperlichen, von

---

[27]) S. bes. Zeller a. a. O., der namentlich geltend macht, dass doch Demokrit eine Auswahl unter den Lüsten verlange, während Platon dem fraglichen Philosophen vielmehr vorwerfe, dass er alle Lust ohne Unterschied verdamme. Allein Demokrit konnte ganz wohl die gewöhnlich so benannte Lust, eben darum weil sie nicht wahre Lust sei, verwerfen, indem er von wahrer Lust eben einen höheren Begriff hatte. Nach unserer Annahme verwarf er den unruhigen Zustand des Gemüths, der aus dem Streben nach möglichst grossen Lüsten folgt, eben als unbefriedigend und krankhaft, und empfahl die „Stille" der Seele von den Gemüthsbewegungen, die, im gewöhnlichen Sinne, gar nicht „Lust", und doch nach Demokrit die wahre „Befriedigung" (τέρψις) oder die rechte Verfassung des Gemüths (εὐθυμίη, εὐεστώ) ist. Er konnte dann die letztere ganz wohl eben als die „wahre" Lust bezeichnen, im Unterschied von der gewöhnlich so benannten, von der er bewies, dass sie gar nicht wahrhaft Lust sei; und er konnte also seinen Grundgedanken auch so ausdrücken: es sei eben zwischen Lust und Lust wohl zu unterscheiden. Die Ausdrücke διορισμὸς und διάκρισις (Stob. ecl. II 76) würden gerade auf eine Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Lust, die zugleich als richtigere Begriffsbestimmung der Lust aufgefasst werden konnte, besonders gut passen. War das Demokrits Auffassung — und ich finde wenigstens kein Zeugniss, welches dem widerspräche — so begreift sich, dass schon die Alten uneins darüber waren, ob eigentlich Demokrit die Lust zum Princip gemacht habe oder nicht (s. u. Anm. 30); es begreift sich ebenfalls, dass Platon dieselbe These einmal so wiedergibt, es gebe gar keine Lust, d. h. das, was man so nennt, sei keine (Phileb. 44 C ἃς νῦν οἱ περὶ Φίληβον ἡδονὰς ἐπονομάζουσιν), ein andermal dagegen: alle andre Lust ausser der des φρόνιμος sei unwahr (Rep. 583 B), sei ein blosses Phantasma, ein blosser Betrug im Vergleich mit der wahren Lust (πρὸς ἡδονῆς ἀλήθειαν, Rep. 584 A); sowie, dass er die ganze Theorie, bei aller richtigen Ahnung, die sie enthalte, doch schliesslich nicht als eine eigentlich wissenschaftliche gelten lassen will.

denen übrigens Platon, nachgiebiger als sein Vorgänger, einige aussondert, denen er volle „Wahrheit" zugesteht. Dass hier eine scharfe begriffliche Grenze nicht gezogen wurde, das etwa mag der platonische Tadel meinen, dass die fragliche Lehre nicht gehörig wissenschaftlich begründet, mehr der Ausdruck einer edlen, etwas „verdriesslichen" Grundstimmung des Gemüthes[28]) sei; was zu dem Charakter der demokriteischen Ethik, soweit die karge Ueberlieferung ein Urtheil gestattet, durchaus stimmt. Nicht am „Sterblichen", sagt ein von Demokrit überlieferter Ausspruch[29]), darf man seine Lust haben, um wahre εὐθυμίη, die in der „Stille" der Seele beruht, zu erreichen. „Sterblich" ist die Lust die nur im Vergleich mit einem vorausgegangenen Zustande der Unlust Lust scheint, also gar nicht wahrhaft Lust ist. Was „wahr" sein soll, muss unwandelbar das sein was es ist, dies eleatische Grundmotiv beherrscht die demokriteische wie die platonische Ethik, wiewohl es bei Demokrit — wie Platon empfand und die Fragmente bestätigen — nicht in gleicher wissenschaftlicher Strenge durchgeführt war[30]).

---

[28]) Vielleicht ist „verdriessliche Strenge" (Schleiermacher) oder vollends „mürrisches Wesen" (Zeller) nicht die treffendste Wiedergabe dieser (jedenfalls sehr im lobenden Sinne gemeinten) δυσχέρεια φύσεως οὐκ ἀγεννοῦς. Es ist die einer vornehmen Natur eigene, leicht übertriebene Feinfühligkeit, das natürliche Widerstreben gegen das Gemeine des unbändigen Lustverlangens (vgl. bes. 46 A). Dass Platon dieses Urtheil über Demokrit ohne persönliche Bekanntschaft nicht habe gewinnen können, vermag ich nicht einzusehen; er brauchte es aus nichts Anderm als der hier besprochenen Theorie selbst zu schöpfen.

[29]) Stob. flor. V 24. Die Ueberlieferung ist nicht anzuzweifeln; die Anschauung entspricht der eleatischen Grundstimmung des demokriteischen Denkens, und sie wird gestützt durch die aufgezeigten platonischen Parallelen.

[30]) Die Frage, ob eigentlich Demokrits Ethik die Lust zum Princip mache, ist schon im Alterthum Gegenstand einer Controverse gewesen. Diog. Laert. IX 45: τέλος δ' εἶναι τὴν εὐθυμίαν, οὐ τὴν αὐτὴν οὖσαν τῇ ἡδονῇ, ὥς ἔνιοι παρακούσαντες ἐξηγήσαντο. Das könnte etwa gegen Epikur gesagt sein, dem ja immerfort seine Abhängigkeit von Demokrit und zugleich Verfälschung seiner Lehre zum Vorwurf gemacht wird. Das „Verhören" würde vortrefflich passen auf den Unterricht in der demokriteischen Lehre, den Epikur bei Nausiphanes genossen haben soll. Der Tadler könnte Timon sein (vgl. Sext. adv. math. I 2 ff.), s. o. Anm. 22.

Sollte unsere Vermuthung angenommen werden, so hat Platon von der Ethik Demokrits verhältnissmässig frühzeitig nicht bloss Kunde erhalten, sondern eine tiefe Einwirkung erfahren. Dann ist es aber undenkbar, dass er nicht wenigstens ebenso früh mit Demokrits Philosophie überhaupt bekannt geworden sei. Steht dies fest, so ist der Theätet, nach den aufgezeigten Indicien, in voller Bekanntschaft mit Demokrit geschrieben, sodass Platon gerade bei der Grundlegung seiner Erkenntnisstheorie von dem grössten Erkenntnisstheoretiker unter seinen Vorgängern nicht unbeeinflusst geblieben ist. Doch hat er diese Eindrücke langsam in sich verarbeitet. So kündigt sich auch der eleatische Einfluss frühzeitig an[31]), während es zu einer directen Auseinandersetzung (die schon der Theätet in Aussicht zu stellen scheint) erst geraume Zeit später, im Parmenides und Sophisten, gekommen ist; ebenso reichen die pythagoreischen Spuren bis zum Menon und Gorgias zurück, während der mächtigste Einfluss dieser Richtung sogar erst in der letzten Periode, im Philebos, Timäos, den Gesetzen hervortritt. Neben diesen überwiegenden Einflüssen ist denn freilich der demokriteische weniger entschieden zur Geltung und zum Ausspruch gekommen — vielleicht gerade weil er in ganz verwandter Richtung wirkte. Deutlichere Hinweise finden sich in der That fast nur in jener ethischen Frage[32]). Doch dürften mehr indirecte Beziehungen sich zahlreicher nachweisen lassen. Im Parmenides (164 f.) schwebt doch wohl der Atombegriff vor, und das ἄπειρον spielt hier und im Philebos eine dem demokriteischen Raum (der auch ἄπειρον hiess, s. o. Anm. 10) sehr analoge obwohl nicht identische Rolle. Mit voller Sicherheit aber darf man im Timäos eine bewusste

[31]) Spätestens im Phädros; s. Philologus N. F. II 595, 608.

[32]) Was man als solche zu deuten versuchte, hat sich fast immer als irrig erwiesen. So ist Lys. 214 B schwerlich (mit Hermann) auf Demokrit (eher noch auf Empedokles) zu beziehen. (Noch eine andere Vermuthung hat Dümmler Ak. 201 [1]; übrigens muss nicht gerade ein Einzelner gemeint sein.) Ueber Phaedo 99 B f. s. Rhein. Mus. N. F. XLII 384 [2]. Auch die Deutung von Stellen wie Phileb. 28 D, 29 A, Soph. 265 C auf Demokrit (Usener, Pr. Jahrbb. LIII 16, Windelband, an der oben Anm. 17 citirten Stelle, 207 [1]) verwirft Dümmler (83 f. 96 f.) mit Recht. Eher lässt sich (trotz des scharfen Tadels) Tim. 55 C, etwa auch 62 C (vgl. Zeller I[4] 794 [1]) auf ihn beziehen.

Erinnerung an Demokrit annehmen in der Auffassung des Raumbegriffs, in der Behandlung der sinnlichen Qualitäten, in der Ableitung der Urstoffe, die doch wohl eine Umarbeitung der Atomenlehre ist. Versteckter ist der Zusammenhang des μὴ ὄν im Sophisten mit demjenigen Demokrits, und doch ist die Analogie viel zu auffällig, als dass sie rein zufällig sein könnte; das seiende Nichtsein wird in die Höhe abstract begrifflicher Beziehungen hinaufgerückt, aber schliesslich wird doch die gleiche Leistung — einer Hypothesis zur Erklärung der Möglichkeit der Erscheinung — ihm zugemuthet; auch ist der Zusammenhang des μὴ ὄν mit dem ἄπειρον des Philebos, der χώρα des Timäos nicht wegzubringen. Die geometrische Vorstellung des Weltbaus, die hohe Schätzung des Mathematischen überhaupt, die Subjectivirung der Qualitäten, das sind wichtige Grundzüge des Platonismus, die dem Demokritismus auch dann innerlichst verwandt bleiben, wenn sie nicht gerade von ihm herstammen. Platon gelangt zu so verwandten Anschauungen von den gleichen, eleatisch-pythagoreischen Anregungen aus, auf eigenem, vielfach abweichendem Wege, aber doch nicht ohne die demokriteischen Gedanken zugleich zu verarbeiten.

Dadurch löst sich das alte Räthsel, weshalb, bei so vielen und auffälligen Berührungen, der Name Demokrit nirgend genannt, ja, abgesehen von den wenigen angeführten Stellen, auch sonst nicht in deutlicherer Weise auf ihn hingewiesen wird. Platon nennt in der Regel nur, wen er bekämpft; mit Demokrit findet er sich von vornherein auf Einer Bahn; er überholt ihn, ohne gerade von ihm ausgegangen zu sein; und so fehlt ihm die dringliche Veranlassung, sich in einer mehr directen Weise mit ihm auseinanderzusetzen. Da aber, wo er sich einer Abhängigkeit bewusst ist, nämlich in der Ethik, hat er, wie gezeigt worden, auf ihn ebenso deutlich hingewiesen wie auf so manchen Andern, den er auch nicht nennt und seinen Zeitgenossen kaum zu nennen brauchte, weil sie nach der Beschreibung sofort erkennen mussten wer gemeint sei.

Eines hat Platon durch solche ausschliesslich indirecte Bezugnahme erreicht: dass man ihn wenigstens hier nicht des Plagiats beschuldigen konnte — und daher lieber zu der wahrhaft kindischen

Unterstellung griff, er habe Demokrits Werke nicht bloss todtschweigen, sondern seinen Kamin damit heizen und sie so (nachdem sie seit mehr als einem Menschenalter in Umlauf waren) aus der Welt schaffen wollen. Doch auch die moderne Mythenbildung ist geschäftig gewesen, ihm gründliche Verkennung Demokrits oder gar geheimen Neid gegen ihn anzudichten, bestenfalls sein Schweigen als eine vornehme Form der Ablehnung zu deuten; während er doch sonst auch gegen die Grössten stets mit offenem Visir kämpft. Bedürften solche Vorstellungen der Widerlegung, so läge sie in der hohen Anerkennung, mit der Aristoteles und seine Schule Demokrit auszeichnet und das Studium seiner Philosophie anregt und fördert, und in dem greifbaren Einfluss, den Demokrit auf die Nachfolge Platons auch sonst geübt hat. Platon hat Demokrit den Zoll seiner Achtung, besser als mit Worten, entrichtet durch die vertiefende Aufnahme seiner bedeutendsten Gedanken in sein eigenes System; er hat ebenfalls die Seinigen gelehrt ihm die höchste Ehre anzuthun, die dem Forscher im Dienste der Wahrheit zu Theil werden mag: die der **Fortarbeit an seinem Werk.**

XXV.

Zu Platon's Timäos S. 34 B f.

Von

C. Hebler in Bern.

῾Ο θεὸς ... ψυχὴν ... ξυνεστήσατο ἐκ τῶνδέ τε καὶ τοιῷδε τρόπῳ. τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ ξυνεκεράσατο οὐσίας εἶδος τῆς τε ταὐτοῦ φύσεως [αὖ πέρι] καὶ τῆς θατέρου· καὶ κατὰ ταὐτὰ (and. Lesart ταῦτα) ξυνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτοῦ (gew. L. αὐτῶν) καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ. καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν, τὴν θατέρου φύσιν δύσμικτον οὖσαν εἰς ταὐτὸν ξυναρμόττων βίᾳ, μιγνὺς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας.

Der Gott bildete die Seele (der Welt) aus folgenden Stücken und auf solche Art. Aus der untheilbaren und sich immer auf dieselbe Weise verhaltenden Substanz und hinwieder der an den Körpern werdenden theilbaren [1]), aus beiden mischte er eine dritte Art von Substanz als ein Mittleres zwischen der Natur des Selbigen und der des Verschiedenen zusammen [2]); und er gab ihr ebenso die Stellung eines Mittlern zwischen dem Untheilbaren selbst und dem an den Körpern Theilbaren [3]). Und die Drei [4]), die er nahm, fügte er alle in Eine Gestalt zusammen, die schwermischbare Natur des Verschiedenen mit starker Hand [5]) dem Selbigen einpassend, und Beide mit dem Substantiellen mischend [6]).

1) Zu übersetzen: „theilbar werdenden“ scheint weniger richtig, da bei der zweiten Substanz, der materiellen, die Theilbarkeit und das Werden ebenso gut einander nebengeordnet sind, wie bei der ersten, der ideellen, die Untheilbarkeit und das sich immer

gleich bleibende Verhalten, zu welchen Merkmalen jene ein offenbar beabsichtigtes Gegenpaar bilden.

2) Die zwei Naturen werden gleichfalls als Mischungsstücke (ἐκ τῶνδε) behandelt, so dass die Mischungsart (τοιῷδε τρόπῳ) hier nur durch das ἐν μέσῳ angedeutet ist. Aber ganz in denselben Topf mit den zwei Substanzen sind sie trotz des gemeinsamen Mischkessels nicht geworfen; schon die verschiedene Bezeichnung wird nicht umsonst gewählt sein, und da Platon auch anderwärts blosse Verhältnisse verselbständigt und den Dingen zugemischt werden lässt — namentlich auch, wiewohl aus einem andern Gesichtspunkte als hier, ταὐτὸν und θάτερον Soph. 254 B ff. — so liegt Nichts näher, als unter dem Selbigen und dem Verschiedenen die zwei Verhältnisse zu verstehen, in deren Mitte das zwischen den zwei Substanzen zu stiftende treten soll. Fände Jemand es verwunderlich, dass der Demiurg, um dieses Mittlere hervorzubringen, sich nicht mit der Zumischung der Natur des Selbigen zu den zwei Substanzen begnügte, da diese schon ohne Hinzutritt der Natur des Verschiedenen verschieden von einander gewesen seien, so würde es hier genügen, noch insbesondere auf Soph. 255 E zu verweisen. Die vorstehende Deutung findet sichere Erläuterung wie zugleich Bewährung an den zwei Kreisen, in welchen die Weltseele sich bewegt, und in deren jedem das Eigenthümliche beider Substanzen, unbeschadet ihrer Verbindung zu einer dritten, sich geltend macht, aber so, dass diese Verbindung im einen Kreise mehr nach der einen, im andern mehr nach der andern Natur neigt, also die Weltseele sich auch in diesem Betracht als ein Mittleres zwischen beiden Naturen bezeigt. Die sämmtlichen dem „Kreise des Selbigen" zugewiesenen Himmelskörper, die Fixsterne, bewegen sich so, wie wenn sie blosse Theile eines einzigen sich in einer ungetheilten (ἄσχιστος) Gesammtbewegung um eine feste Axe drehenden Körpers wären; und diese Bewegung, die tägliche von Ost nach West, ist eine völlig sich gleich bleibende, auch keine Veränderung der Entfernungen zwischen den in ihr begriffenen Körpern bewirkende; Getheiltheit und Werden sind mithin hier ein jedes seinem Gegentheil untergeordnet, die erstere der Ungetheiltheit in dem angegebenen auf Körperliches allein anwendbaren

Sinne, das Werden dem Stets-sich-gleich-verhalten, wie dieses mit ihm zusammenbestehen kann. In dem „Kreise des Verschiedenen“ dagegen, dem planetarischen, vollenden dessen sieben Gestirne die ihnen eigenthümlichen Umläufe grösstentheils in verschiedenen Zeiten, zwei sogar, wenigstens streckenweise, mit einem der sonst durchgehends westöstlichen Bewegung dieses Kreises entgegengesetzten Gange (38 D), und alle sind in einem Wechsel ihrer gegenseitigen Entfernungen begriffen; aber auch sie noch bilden ein zusammengehöriges Ganzes, und der Wechsel wird durch das von ihm nicht Betroffene an ihren Bewegungen eingeschränkt. Die Benennung der Kreise nach den Naturen erklärt sich nun einfach daraus, dass, je nachdem das Getheilte und Veränderliche gegen das Ungetheilte und Sichgleichbleibende oder dieses gegen jenes zurücktritt, unvermeidlich in dem die beiden Seiten Vereinigenden beziehungsweise die Selbigkeit oder die Verschiedenheit vorherrscht, sowohl innerhalb des Getheilten und Veränderlichen selbst, als auch ebendamit zwischen ihm und dem Entgegengesetzten. Dass aber darum beide Kreise einander an Werth und Macht gleich seien, ist nicht die Meinung unseres Philosophen. Ausser den Vorzügen, welche der Bewegung im Kreise des Selbigen vor der im Kreise des Verschiedenen zuerkannt werden — dort in der Richtung des Aequators und von der Linken zur Rechten, hier in der Ekliptik und von der Rechten zur Linken — haben die Gestirne des letztern Kreises auch den Umschwung des erstern mitzumachen. Zugleich ist dem Obigen zufolge der Kreis des Selbigen derjenige, in welchem das Ideelle vorwiegt: es behaupten sich zwar beide Substanzen eine jede nach ihrem vollen Gewichte in der Weltseele und der Welt, aber diess schliesst nicht aus, dass eine von ihnen die gewichtigere und die in dem Ganzen herrschende sei. Analoges in Betreff des Mittlern zwischen beiden Naturen, wie von den zwei Himmelskreisen, gilt auch von den zwei mit ihnen zusammengestellten Erkenntnissgebieten, dem vernunftmässigen und dem sinnlichen*); auch diese decken sich nicht mit dem Ideellen

*) An diese Erkenntnissgebiete ist mittelbar auch dann zu denken, wenn die zwei etwas unsichern Ausdrücke (λογιστικὸν und αἰσθητὸν oder αἰσθητικὸν) zunächst auf die Erkenntnissvermögen gehen sollten.

und dem Materiellen als noch ungemischten, wie dieselben nach Erschaffung der Weltseele gar nicht mehr vorhanden sind, obwohl sie sich auch dann noch fortwährend ebensowohl für die Erkenntniss wie in der Wirklichkeit als unterschiedliche geltend machen (37 A).

3) Ich ziehe das κατὰ ταὐτὰ dem zwar stärker bezeugten κατὰ ταῦτα vor, weil jenes mehr als dieses neben dem wiederholten ἐν μέσῳ vermisst würde. Es ist ferner einfacher und in den Zusammenhang passender, „das Untheilbare“ und „das an den Körpern Theilbare“ für blosse abkürzende Bezeichnungen der zwei ersten Substanzen zu nehmen, als sie auf ein hier unnützes, auch weiterhin nicht benutztes, drittes Paar zu den zwei andern zu deuten. Nicht minder überflüssig und störend erscheint es, unter dem ξυνέστησεν einen neuen Act des Weltbildners zu verstehen, während sich Nichts natürlicher an das Vorige anschliesst, als die Bemerkung, dass aus demselben Act, wie das vorerwähnte Mittlere, noch ein zweites solches sich ergebe, da ein Mittleres zwischen Selbigkeit und Verschiedenheit von A und B auch ein Mittleres zwischen A und B selbst ist. Offenbar nämlich springt hier zugleich das von Proklos bezeugte αὐτοῦ, und zwar nicht in der Bedeutung „an sich“, sondern „selbst“, als die richtige Lesart anstatt des hergebrachten αὐτῶν hervor. Auch dem κατὰ ταῦτα können wir nun nachträglich eine gewisse Anerkennung zollen, da sich jetzt dem Sinne nach wirklich ein erwünschtes „demgemäss“ zu dem „ebenso“ hinzugefunden; fast könnte man daher versucht sein, Beides verbindend zu lesen: καὶ κατὰ ταῦτα κατὰ ταὐτά, wo wenigstens die Weglassung des Einen oder des Andern in den Handschriften ebenso erklärlich wäre, wie die vermuthliche Abweisung dieser Conjectur durch meine Leser.

4) Die Deutung von τρία und αὐτὰ hat nur dann Schwierigkeit, wenn man übersieht, dass der Autor selber sie einzig dem Vorausgegangenen zu entnehmen dem Leser nicht zumuthet, sondern die Drei sofort herzählt, gleichviel ob man das μιγνὺς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας an dem Anfange des nächstfolgenden Satzes belasse oder mit neuern Erklärern an den Schluss des vorigen rücke.

5) An blosse Gewalt ist bei dem βίᾳ so wenig zu denken wie nachher (48 A) bei der „Besiegung“ der Nothwendigkeit durch

vernünftige Ueberredung, oder bei der gebührenden Herrschaft der Vernunft über die Unvernunft im menschlichen Einzelleben und Staatsleben. Vgl. Proklos z. d. St.: τὸ δὲ βίαιον τῆς μίξεως οὐκ ἔστιν ἐπεισοδιῶδες οὐδὲ οἷον τὸ παρὰ φύσιν ἀλλ᾽ ὑπερβολὴν ἐμφαίνει καὶ περιουσίαν δυνάμεως.

6) Ich habe die am Schlusse erwähnte οὐσία adjectivisch bezeichnet, um schon durch den Ausdruck ihre Unterscheidung von der für einerlei mit ihr gehaltenen dritten Substanz zu erleichtern. Es wird eben, wie schon die Weglassung der Ordnungszahl am nächsten legt, überhaupt das Substantielle an der Weltseele gemeint sein, welches kein anderes als das bereits mit den beiden ursprünglichen Substanzen vor aller Mischung gegebene ist. Da diese jedoch in der dritten Substanz zusammengemischt sind, so schreibt natürlich, wer die οὐσία für dasselbe mit ihr erklärt, auch der οὐσία diese Zusammenmischung zu; zugleich aber muss er, da unsere Stelle von den zwei Naturen als der οὐσία nebengeordneten Theilen der Weltseele spricht und also die erstere von der letztern unterscheidet, voraussetzen, dass auch die schon vorher berichtete Bildung der dritten Substanz aus den zwei ersten ohne gleichzeitige Zumischung der Naturen geschehen, mithin die dritte Substanz ebenso wie die οὐσία von der auch die Naturen befassenden Weltseele noch verschieden sei. Der Text weiss jedoch Nichts von einer Zweiheit zeitlich geschiedener Mischungsacte, schliesst eine solche vielmehr aus, wenn unsere Auffassung der Naturen begründet ist, da der Demiurg dann schwerlich die Substanzen zuerst nur überhaupt, und erst hinterdrein auch in dem gehörigen Verhältnisse und auf die rechte Art, nämlich als ein Mittleres zwischen den Naturen, zusammengemischt hat. Was insbesondere die beliebte Annahme betrifft, zuerst sei ein „chemischer“ Mischungsact bloss zwischen den zwei Substanzen, und darauf ein „mechanischer“ zwischen der daherigen dritten Substanz und den Naturen erfolgt: so würde, da sich in jedem Gemische Verschiedenes und Selbiges findet, schon der erstere Act die Zumischung der Naturen erfordert haben. Es hat nur eine einzige Mischung stattgefunden, und der Satz καὶ τρία u. s. w. will nicht eine neue Mischung berichten, sondern nur die, selbst durch die schwermischbare Natur des Verschiedenen nicht verhinderte, und

auch in der alsbald erzählten neuen Theilung sich behauptende, Einheitlichkeit (μία ἰδέα) des Mischungserzeugnisses hervorheben. Zu diesem Behuf war nicht ebenso eine nochmalige Auseinanderhaltung der zwei ersten Substanzen, wie hingegen der Naturen, erforderlich (welche letztern ohnehin nicht gleichermassen in Eine Natur, wie die erstern in Eine Substanz, zusammengehen); ähnlich wie es bei der Wiederholung derselben Dreitheilung 37 A nicht mehr galt, das Enthaltensein der zwei Substanzen in dem Gemisch, sondern nur, dass sie darin sowohl als unterschiedliche wie zugleich als vereinigte fortbestehen, zu betonen.

Der volle Sinn unserer Stelle lässt sich freilich nur in grösserem Zusammenhange darlegen, auf welchem ich hier mehr nur hinweisen, als mich einlassen kann*). Die Seele der Welt wird in unserm Dialog ausdrücklich auch als eine vernünftige bezeichnet, und das Ganze der Welt als das Werk eines göttlichen Künstlers geschildert, der es in einem gegebenen Material nach einem von ihm geschauten Urbilde ausführt, nämlich nach der Idee des lebenden Wesens und zwar des vernünftigen (ζῷον ἔννουν); die letztere Bestimmung tritt nur da zurück, wo es um die aus der Idee des Lebewesens überhaupt sich ergebenden Folgerungen zu thun ist. Die Vernunft ist nicht bloss der vorzüglichste Bestandtheil des Weltganzen, sondern auch der Grund und Zweck, ohne welchen es dem Demiurgen an jedem Motiv für sein Schaffen gefehlt hätte. Er wollte eben gemäss seiner neidlosen Gutheit Alles soviel möglich ihm selbst ähnlich haben, und etwas Besseres und Schöneres, als ein Vernünftiges, kann es, wie er selber, der Beste, durchaus κατὰ νοῦν und πρόνοιαν handelt, auch in allem Sichtbaren nicht geben. Wenn freilich das Nachdenken, wie bei uns Menschen, auf die bereits vorhandene Welt gerichtet ist, so wird sich jederzeit eher, dass es lebendig, als dass es vernünftig darin zugeht, aufdrängen. Dem Demiurgen dagegen, der die Welt erst

*) Man wird es überhaupt, wie ich hoffe, entschuldigen, dass ich bei der Besprechung einer seit mehr als zweitausend Jahren streitigen Stelle mich der Kürze beflissen, und daher auch meine Vorgänger, sogar die bedeutendsten, nicht so ausdrücklich und eingehend berücksichtigt habe, wie ich es wenigstens für mich selbst gethan.

zu schaffen und die Vernunft in ein Anderes, an sich Vernunftloses, zu setzen, und auch davon, dass er zu diesem Zwecke vor Allem eine Seele, ohne die es auch kein Leben gab, herstellen musste, sich erst zu überzeugen hatte (λογισάμενος εὕρισκεν 30 B) — ihm konnte als Muster zunächst nur die Idee des Vernunftwesens (νοῦν ἔχον) vorschweben. In dem Satze τῆς ἀμερίστου καὶ u. s. w. ist freilich nicht von dieser Idee, wie überhaupt nicht von bestimmten Ideen, die Rede, sondern nur von der Einen ideellen „Substanz“, gleichsam dem allgemeinen Ideenmaterial, wie die zweite Substanz die Materie im gewöhnlichen Sinne, der allgemeine Körperstoff, ist. Zu genügender Auskunft über Wesen und Entstehung der Weltseele müssen eben andere Erklärungen hinzugenommen werden, namentlich jene Sätze über die Zugehörigkeit der Weltseele zur Vernunft der Welt, sowie auch die entsprechenden Bestimmungen des Philebos.

Dass eine göttliche Vernunft im Ganzen der Dinge walte, wenn gleich nur über einem bleibenden Naturgrunde, ist eine von beiden Dialogen gleich entschieden vertretene Ueberzeugung. Selbst noch die folgende bestimmtere Fassung wird ebenso dem metaphysischen Grundgedanken des Timäos, wie dem des Philebos, angemessen sein. Die göttliche Vernunft, in dem an sich Vernunftlosen, dem Materiellen, sich durchsetzend, und in dasselbe ihr ewiges wesensverwandtes Correlat, das Vernunftgemässe, das Ideelle und zuhöchst Gute, einführend, macht sich ebendamit — es ist nur ein anderer Ausdruck dafür — zur vernünftigen Seele des allumfassenden Ganzen und das Materielle zu deren Leibe. Nun wird zwar im Timäos nicht, wie im Philebos, das All mit Inbegriff der höchsten Ursache, sondern nur die Welt als ein mit Vernunft, Seele und Leib ausgestattetes Wesen dargestellt. Diess kommt aber doch nur daher, dass die göttliche Vernunft hier zu einem nach menschlicher Weise überlegenden, sprechenden und hantierenden Weltbaumeister veranschaulicht ist — eine Einkleidung, die allerdings nicht bloss wegen ihres künstlerischen Werthes Niemand missen möchte, sondern die am Ende auch dem Inhalte der eingekleideten Lehre eine grössere Wirkung, noch auf den heutigen Leser, sichert, als es eine schulmässige Ausführung der einfach erhabenen Sätze des

Philebos thäte. Mit dieser Einkleidung ist aber auch gegeben, dass im Timäos die göttliche Vernunft und die weltliche auseinandertreten, während im Philebos die Vernunft der Welt die göttliche selbst, als in der Welt sich erweisende, ist (ohne dass sie darum nur die vergötterte weltliche wäre). Und wie die Eine Vernunft des Philebos im Timäos entzweigegangen ist in die des Demiurgen und die von ihm in seine Welt gesetzte, so hat auch jenes Reflexivum, das Sichmachen der Einen Vernunft zur Seele des Alls, sich in ein Activum und ein Passivum, ein Machen und ein Gemachtwerden, gespalten. Nur von der weltlichen Vernunft lesen wir im Timäos, dass sie in einer Seele wohnen müsse, wogegen diess im Philebos von der Vernunft überhaupt gilt, und die Seele des Ganzen ebensowohl wie dessen Vernunft eine königliche ist; sie wird also, da doch das Herrschende nur Eines sein kann, geradezu identisch mit der Vernunft als das Ganze durchwaltender sein*). Auf analoge Weise haben wir im Timäos nicht bloss das Verhältniss wenigstens zwischen Weltvernunft und Weltseele zu denken, sondern auch, in unserer diessmaligen Hauptstelle, das zwischen dem Ideellen als solchem und demselben als sich mit dem Materiellen mischendem, d. h. doch sich darin bethätigendem und ausbreitendem, und es insofern beseelendem, während das Materielle als ebendamit das Ideelle in sich aufnehmendes der Weltleib ist (obgleich diess nun noch der Ergänzung durch die Beziehung auf die Vernunft, letztlich die göttliche, bedarf). Durch diese Unterscheidung wird beiläufig das Missverständniss, als wenn nach vollendeter Mischung die Seele Alles und Alles Seele wäre oder doch der Consequenz nach sein müsste, abgewehrt sein, ohne dass es hierzu der mindestens gleich bedenklichen Auskunft bedürfte, es

---

*) In der Stelle Phil. 30 C f. muss, da die αἰτία als σοφία und νοῦς bestimmt wird, der Satz Σοφία μὴν καὶ νοῦς ἄνευ ψυχῆς οὐκ ἄν ποτε γενοίσθην von der αἰτία gleichfalls gelten; und im Einklang hiemit, wie mit der ganzen Ausführung von 28 C an, wird das nachfolgende Οὐκοῦν ἐν μὲν τῇ τοῦ Διὸς ἐρεῖς φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχήν, βασιλικὸν δὲ νοῦν ἐγγίγνεσθαι διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν so zu verstehen sein: dem Könige des Himmels und der Erde (28 C) muss wegen dessen, was er als solcher, als Ursache der Weltordnung, leistet, auch eine dieser Wirksamkeit und Würde entsprechende, also gleichfalls königliche, Seele und Vernunft zugeschrieben werden.

sei von beiden Substanzen nur je ein Theil zu der Mischung verwendet worden, vielleicht gar ein verschwindend kleiner Theil, während der andere zum Bestand der Welt Nichts beitrüge und völlig grundlos angenommen wäre.

Auch das endlich wird sich nach dem Vorstehenden leicht zurechtlegen lassen, dass, während im Philebos die Dinge ihre Massbestimmungen von der das Unbegrenzte mit der Grenze mischenden königlichen Vernunft durch Vermittlung der königlichen Seele erhalten, im Timäos zuerst die hier bloss geschöpfliche Seele selbst harmonisch gestaltet werden muss. Uebrigens denke ich mir das Verhältniss zwischen Mass, Grenze und Seele im Philebos folgenderweise. Zunächst kommt die Bedeutung des Masses für die Hauptfrage dieses ethischen Dialogs in Betracht; das Massvolle ist es vor Allem, dessen Besitz das aus Vernunft und Lust gemischte Leben zu einem guten macht (22 D, 64 Cf.). Dem entspricht aber auch seine kosmische Bedeutung, indem es zugleich dasjenige ist, worauf es, mit der Zusammenmischung der Grenze und des Unbegrenzten, im Ganzen der Dinge abgesehen ist (25 E, 26 D). Insofern diese Mischung zuvörderst einfach der quantitativen Unbestimmtheit des Unbegrenzten ein Ende macht, was durch „Einsetzung von Zahl“ geschieht, so ist die Grenze das Princip der mathematischen Bestimmtheit an den Dingen. Diese aber, welche eine verschiedene je nach der besondern Classe der letztern ist, ist zugleich die Art und Weise, wie sich in ihnen das Ideelle, zuhöchst das Gute, hier speciell als Massvolles, ausprägt und modificirt. Dasselbe ist also in der Grenze mit dem Mathematischen in analogem Sinne zusammengefasst, wie es in der ihr correlativen „Natur des Zeus“ die Vernunft mit der Seele ist. Und da offenbar erst durch die Mischung der an sich einheitlichen Grenze mit den qualitativ verschiedenen Arten des Unbegrenzten nicht nur das viele Begrenzte wird, sondern auch das Massvolle und Gute dem entsprechend sich specificirt: so wird man von hier aus auch nicht mehr viele Schritte zu der durch Aristoteles bezeugten Fassung nöthig finden, wonach die Ideen Zahlen sind und diese idealen Zahlen durch Theilnahme des Unbegrenzten an dem Einen und zugleich Guten entstehen.

XXVI.

Aristoteles' Urtheil über die Menschen.

Von

R. Eucken in Jena.

Das Urtheil eines Denkers über den geistigen, vornehmlich den moralischen Stand der Menschheit ist nicht ein blosses Ergebniss seiner Prinzipien. Als selbständige Faktoren treten hinzu der Eindruck der unmittelbaren Erfahrung, Individuelles in Stellung und Schicksal, die Macht der sozialen Umgebung. Die Art aber, wie sich jedes Einzelne entwickelt, und wie sich die verschiedenen Faktoren in gegenseitiger Verschlingung und Durchkreuzung zu einem Ganzen verweben, muss einen eigenthümlichen Beitrag zur Charakteristik des Denkers liefern. Wie viele besondere Umstände bei Aristoteles diese Erwägung verstärken, bedarf an dieser Stelle keiner Erörterung; ohne Zweifel muss er bei diesem Problem seine Eigenart sowohl mit der Volksüberzeugung als mit der platonischen Denkweise kräftig auseinandersetzen. Dabei aber entspinnt sich ein Conflikt in ihm selbst. Dem Zuge des Platonikers, die geistigen und sittlichen Werte gänzlich über den Durchschnittsstand der Menschheit hinauszuheben und das ganze Dasein unter ein schroffes Entweder — Oder zu beugen, wirkt entgegen das individuelle Verlangen des Mannes, in allem Wirklichen ein Gutes zu erkennen und zwischen den Gegensätzen irgend zu vermitteln. Die beiden Strömungen sind zur vollen Ausgleichung bei diesem Punkte ebenso wenig gelangt wie im Ganzen des aristotelischen Systems; dass aber jene Doppelbewegung vorhanden und mächtig entwickelt ist, das stellt durch die ganze Breite des Gegenstandes immer neue Fragen und Aufgaben und erhält die Sache in fortwährender Spannung.

Aber bei aller Anziehungskraft des Problems ist es wohl begreiflich, dass es in den Darstellungen der aristotelischen Philosophie wenig zur Geltung kam. Es befindet sich eben zu sehr in der Mitte zwischen Leben und Persönlichkeit des Denkers. Auch in unseren „Lebensanschauungen der grossen Denker“ (Leipzig 1890) konnten wir es nur flüchtig berühren. So sei hier eine besondere Erörterung gestattet.

Es entspricht der auf das Gegenständliche gerichteten Art des Aristoteles und seinem sich einer Beschreibung der Wirklichkeit annähernden Verfahren, keine langen Reflexionen über die Beschaffenheit der Menschen anzustellen, sondern sein Urtheil engstens mit der Behandlung der Lebensverhältnisse zu verflechten. An besonderem Stoff erhalten wir nur eine Anzahl gelegentlicher Aeusserungen. Aber diese entspringen aus einem Ganzen der Ueberzeugung und sind daher ohne Künstelei zu einem Gesammtbilde vereinbar. Ob dieses Bild nicht Widersprüche enthält, ist eine andere Frage.

Bei der Betrachtung der Menschen geht Aristoteles' Aufmerksamkeit weit mehr auf das moralische als auf das intellektuelle Befinden; meistens erscheint beides in enger Verbindung (ἦθος und διάνοια, ἀρετή und φρόνησις), und es gilt im wesentlichen dasselbe Urtheil für beide Gebiete. Für die Behandlung empfiehlt es sich, das moralische Problem als das leitende und feiner ausgeführte voranzustellen.

Aristoteles' Urtheil über den moralischen Stand der Menschheit lässt sich nur verstehen bei Auflösung des Gesammtbildes in verschiedene Hauptrichtungen, nur aus ihrer Wechselwirkung wird die innere Bewegung des Ganzen und die Eigenthümlichkeit des Endergebnisses klar. — Das erste, womit bei A. die Auffassung menschlicher Dinge zu rechnen hat, ist die Thatsache einer Natur, die in uns sicher und unveränderlich wirkt. Diese Natur gilt als schlechterdings unangreifbar und unverwerflich; etwas als ihr zugehörig erweisen, das heisst es aller Anfechtung entziehen. Erkennbar aber ist sie aus der völligen Allgemeinheit eines Strebens; wonach alles strebt, das ist gut, das ist eben dadurch als gut erwiesen. So verwandelt sich ein allgemeines Faktum unmittelbar

in einen Wertbegriff, und es ruht alles eigne Thun auf einer festen Naturordnung.

In dem aber was A. zum eisernen Naturbestande des Menschen rechnet, lässt sich ein allgemeineres unterscheiden, was er als Lebewesen mit allem Lebendigen theilt, und ein besonderes seiner menschlichen Art. Als alles Lebendige durchdringender Naturtrieb gilt vornehmlich das Streben nach Glück, nach Lust im weitesten Sinne des Wortes. „Ganz augenscheinlich flieht die Natur das Schmerzhafte und begehrt das Angenehme“ (Nik. Ethik 1157 b 16). Daher können wir weder ein Ziel erstreben, das aller Lust entbehrt, noch mit Menschen in ein enges Verhältniss treten, die gar nichts angenehmes besitzen. Selbst das Gute könnte nicht begehrt werden, wäre es stets mit Schmerz verbunden, und ein freundschaftlicher Verkehr mit Menschen grämlicher Art ist unmöglich (s. N. Eth. 1157 b 14, 1158 a 2 ff.). So gilt es bei A. für eine sichere und unangreifbare Thatsache, dass alles menschliche Handeln auf Glück und Lust geht; es wird uns nirgends zugemuthet, darauf zu verzichten. Das Glück aber steht im engsten Zusammenhange mit der Thätigkeit, der Entwicklung und Verwertung aller Kräfte; darum enthält das Verlangen nach Glück zugleich das nach Leben und Thätigkeit. Kraft eines unabänderlichen Naturtriebs hängt somit alles am Leben, auch abgesehen von allem näheren Inhalt scheint in ihm eine „natürliche Süssigkeit“ (Pol. 1278 b 30) zu liegen. Weiter aber wird uns mit der Thätigkeit wertvoll alles woran sie sich entwickelt und verkörpert; je mehr Thätigkeit wir an einem andern Wesen erweisen, desto näher tritt es und desto lieber wird es uns. So erklärt A. in einfacher Weise und unter Ablehnung pessimistischer Deutungen die Thatsache, dass die Gebenden mehr lieben als die Empfangenden, die Eltern als die Kinder, dass die Mutterliebe eine so grosse Innigkeit besitzt. Je mehr Thätigkeit, desto mehr Leben, desto mehr Liebe; in den Gegenständen der Thätigkeit lieben wir unser eignes Sein und Leben. Wenn so auch in den scheinbar aufopferndsten Handlungen der Philosoph keine Ablösung vom Selbst, sondern vielmehr eine Bekräftigung seiner erblickt, so kann es nicht befremden, dass er die Selbstliebe für eine elementare Thatsache unserer Natur erachtet und dem

herkömmlichen Tadel ihrer nur gegen besondere Gestaltungen, nicht gegen ihr ächtes Wesen ein Recht zugesteht. Verkehrt ist es ohne Zweifel, wenn jemand ohne alle Rücksicht auf andere möglichst viel von äusseren Gütern für sich errafft; wenn er aber sich selbst vor allen möglichst tüchtig und einsichtig machen will, wenn er das Edelste und Schwerste auf sich selbst nimmt, so wird solche ächte Selbstliebe schwerlich einem Tadel verfallen. Jedenfalls bleibt thatsächlich die Selbstliebe, sei es in edlerer, sei es in niederer Fassung, die Haupttriebkraft des menschlichen Handelns.

Aus der natürlichen Selbstliebe aber folgt unmittelbar die Lust, etwas zu eigen zu besitzen, etwas sein eigen zu nennen (Pol. 1263 a 40: καὶ πρὸς ἡδονὴν ἀμύθητον ὅσον διαφέρει τὸ νομίζειν ἴδιόν τι). Um das Eigne kümmern sich die Menschen am meisten; was uns zu eigen gehört und was wir lieben, darum hegen wir am meisten Sorge. Diese naturgegebene Thatsache unabänderlicher Art verbietet nach A. auf's entschiedenste alle kommunistische Gestaltung der Gesellschaft. — Im gegenseitigen Verkehr der Menschen erregt die Selbstliebe in jedem ein Streben, den anderen voraus zu kommen, sie in siegreicher Leistung zu übertreffen. Dieser ächtgriechische Gedanke wird namentlich in der Rhetorik weiter ausgeführt, und es wird dabei u. a. gezeigt, dass ein solches Vorausseinwollen auch das Streben enthält, anderen wohlzuthun, den Nächsten zu helfen und die Mängel zu ergänzen (τὸ ἐπανορθοῦν ἡδὺ τοῖς ἀνθρώποις ἐστὶ τοὺς πλησίον καὶ τὸ τὰ ἐλλιπῆ ἐπιτελεῖν Rhet. 1371 b 3). Ueberhaupt ist nach Aristoteles im ganzen Reich des Lebendigen das Verwandte und Aehnliche einander lieb, „der Mensch dem Menschen, das Pferd dem Pferde“.

So lässt A. die natürliche Selbstliebe die Wesen keineswegs verfeinden, sondern sie in mannigfache Beziehungen zu einander bringen. Aber eine weit höhere Stufe der Gemeinschaft wird mittels der Vernunft erreicht, welche der Mensch als Mensch besitzt. Denn sie begründet eine Gemeinschaft der geistigen Güter und bezeugt sie durch die Sprache; kraft dessen haben alle Menschen einen natürlichen Trieb zum Zusammenleben, auch abgesehen von allen nützlichen Folgen dieses Lebens, und es ist der Mensch ein ζῷον πολιτικόν in höherem Sinne als die Biene und alle Heerden-

thiere (Pol. 1253 a 7). Ebenso erweist sich auch im Verhältniss der einzelnen Menschen und aller Menschen untereinander eine Freundschaft des ganzen Wesens, eine Gemeinschaft der Gemüther, die alles was die niederen Stufen des Daseins bieten, weit übertrifft. Aristoteles setzt die Freundschaft zur menschlichen Natur in engste Beziehung, nach seiner Ueberzeugung ist jeder Mensch dem Menschen verwandt und lieb, und die Freundschaft gehört so nothwendig zum Glück, dass es heissen kann „ohne Freunde und Lieben würde niemand leben wollen, besässe er auch alle übrigen Güter“ (Ethik 1155 a 5). So gibt es nach seiner Ueberzeugung in jedem Menschen ein Streben über die individuelle Selbsterhaltung und die blosse Nützlichkeit hinaus; es ist das Verhältniss zum Mitmenschen, das allgemeine Verlangen nach einer inneren Gemeinschaft des Lebens, worauf sich hier recht eigentlich der Glaube an ein Edles im Menschen gründet, und worin sich am augenscheinlichsten der Vernunftcharakter unseres Daseins erweist.

Aber neben der Vernunft bleibt im Menschen auch ein Unvernünftiges und Thierisches. Trieb und Begier beherrschen sein Handeln, keine menschliche Seele ist frei von Affekten, ja der Philosoph spricht selbst von einem Schlechten (φαῦλον) in jedem Menschen (Pol. 1318 b 40). Diese Ueberzeugung von einer gewissen natürlichen Schwäche des Menschen hat wichtige Folgen namentlich für die Behandlung politischer Verhältnisse. Zunächst begründet sich daraus der Vorzug der Herrschaft des Gesetzes vor der einzelner Menschen. Denn „wer das Gesetz herrschen lässt, scheint Gott und die Vernunft allein herrschen zu lassen, wer aber den Menschen, der fügt auch das Thier hinzu. Denn so geartet ist die Begier, und die Leidenschaft verleitet beim Herrschen auch die besten Männer“ (Pol. 1287 a 28). Ferner ergibt sich hieraus die Maxime, durch die staatlichen Einrichtungen die Bürger nicht zu grossen Versuchungen auszusetzen, z. B. niemandem unbeschränkte Machtvollkommenheit zu ertheilen, niemanden über alles Verhältniss hinaus (παρὰ τὴν συμμετρίαν) zu erheben, auch nicht auf Handlungen höchster Uneigennützigkeit zu rechnen, z. B. darauf, dass bei einem erblichen Königthum der Herrscher seinen Kindern, wenn sie minder tüchtig sind, die Nachfolge nicht übertragen wird, „denn

das ist schwer und verlangt eine grössere Tugend als sie der menschlichen Natur eigen“ (Pol. 1286b25). Auch die Ueberzeugung des A. von der Gefahr gewisser Lebenslagen gehört in diesen Zusammenhang. Vornehmlich zeigt er die Versuchungen grossen Wohlstandes und bequemen Wohllebens für die Einzelnen wie für die Staaten, aber auch das Missliche grosser Armut wird nicht verkannt. Durchgängig erscheint hier der Mensch als weithin von den Verhältnissen abhängig. In vollem Einklang damit steht eine Milde des Urtheils in solchen Fällen, wo er übermächtigen Einflüssen nicht widerstehen konnte. So heisst es in der Ethik bei der Erörterung der Tapferkeit (1110 a 23): „Einiges erhält freilich kein Lob, wohl aber Verzeihung, wenn jemand wegen solcher Dinge etwas verkehrtes thut, welche die menschliche Natur übersteigen und die niemand ertragen kann.“

So hat die menschliche Natur neben allem Tüchtigen eine feste Schranke. Darin wie in allen Hauptzügen der angeführten Zeichnung erscheint A. durchaus als ein Sohn seines Volkes. Ein kräftiges Verlangen nach Glück, Lust am Leben und Schaffen, ein energisches Geltendmachen seiner selbst, eine Freude an Wettkampf und Sieg, ein starker Zug zur Gemeinschaft, mit dem allen aber ein Bewusstsein menschlicher Schwäche, das alles geht durch das ganze griechische Leben; Punkt für Punkt können wir jene Züge in dem ausgezeichneten Werke Leopold Schmidt’s weiter entwickelt finden. In seinen Lehren von der Natur des Menschen hat der Philosoph nur zusammengefügt, was die soziale Umgebung ihm zuführte.

Dagegen erlangt das philosophische Urtheil eine Selbständigkeit, sobald das thatsächliche Verhalten der Menschen als Ganzes zur Erwägung kommt. Dass freilich der Denker über jenes nicht allzu günstig urtheilt, dass er die Zahl der Edlen klein, die der Gewöhnlichen und Gemeinen in grossem Uebergewicht findet, das bringt ihn nicht in Widerspruch mit der Ueberzeugung seines Volkes. Aber mit seinen philosophischen Begriffen schärft er das Problem ausserordentlich; fand die herkömmliche Meinung jene Unterschiede innerhalb der Gesellschaft, so stellt der Philosoph dem ganzen Durchschnittsleben ein eignes Ideal entgegen. Es wächst der wahrhaft Gute über alles hinaus, was das gewöhnliche Leben

bietet, es entwickelt sich ein prinzipieller Gegensatz zwischen der inhaltlich erfüllten und bei sich selbst befriedigten Vernunftthätigkeit und dem alltäglichen Thun und Treiben mit seinem gierigen Haschen nach äusseren Gütern. Dort eine männliche Selbständigkeit freier Gesinnung, hier ein Sichabhängigmachen von fremden Dingen. Dass aber jenes Höhere sich in Wirklichkeit nur sehr selten findet, dass die allgemeinen Verhältnisse nicht von Vernunft und wahrer Tüchtigkeit beherrscht sind, darüber hat A. gar keinen Zweifel. Durch die ganze Politik geht die Ueberzeugung, dass die Guten in jenem hohen Sinne der Zahl nach viel zu gering sind, um irgend als politischer Faktor aufzutreten, sie bleiben daher ganz im Hintergrunde der Betrachtung; ebenso behandelt die Ethik die ächte Freundschaft als eine höchst seltene Erscheinung. Wenn damit das Durchschnittstreiben einer Geringschätzung verfällt, so bleibt dem Denker ausser Zweifel, dass es irgendwelche Guten gibt, dass das Edle auch in unserm Kreise eine Verwirklichung findet. So wird vermieden, das Böse als schlechthin allgemein und damit zur menschlichen Natur gehörig zu setzen.

Worin die vorwaltende Ablenkung vom Guten ihren letzten Grund hat, hat Aristoteles nicht erörtert. Wohl aber ist klar, worin sie besteht. Treffen beim Menschen Vernunft und Sinnlichkeit zusammen und wäre es das Naturgemässe, das Thierische dem Göttlichen unterzuordnen, so herrscht im Grossen und Ganzen thatsächlich die niedere Seite; statt auf das Schöne und Gute der Vernunft geht das Streben der Menschen auf die Lust und den Nutzen, auf Geld, Ehre, sinnliche Genüsse. So wenig der Philosoph diese Güter ganz verwirft oder auch nur geringachtet, sie erhalten ihm einen rechten Wert und ein festes Mass erst in Verbindung mit der inhaltlich erfüllten und bei sich selbst wertvollen Vernunft; davon losgelöst und als Selbstzweck behandelt, geben sie nur ein scheinbares Glück. Von diesem Gegensatz des Vorwaltens des Geistigen oder des Sinnlichen, dem Gegensatz eines in sich selbst ruhenden und eines nach aussen gerichteten Handelns zieht sich ein scharfer Unterschied durch das ganze menschliche Dasein, und es zeigt die Menge Punkt für Punkt eine Verkehrung der rechten Art. Sie gibt in ihrem Streben nach äusseren Gütern, den

ἀγαθὰ περιμάχητα, der Selbstliebe eine verkehrte Richtung, sie will aus allen Verhältnissen vornehmlich Nutzen ziehen, überall lieber nehmen als geben; auch in der Freundschaft verhält sie sich lieber passiv als aktiv und vergisst leicht empfangene Wohlthaten. Einem geordneten und besonnenen Leben ist sie abgeneigt, in Gefahren ängstlich. Aber nichts charakterisirt mehr ihren Gegensatz zur Vernunft als die Masslosigkeit und Unersättlichkeit ihres Strebens. Eine solche entwickelt sich unvermeidlich, sobald die äusseren Güter nicht als Mittel für die Vernunftthätigkeit, sondern ihrer selbst willen begehrt werden, sobald der Mensch nicht mehr ein Leben mit edlem Inhalt (das εὖ ζῆν), sondern das blosse Leben (das ζῆν) erstrebt. In diesem Zuge der Unersättlichkeit aber steigert sich das Geringe und Gemeine zum Bösen und Ungerechten. So geisselt A. die Thorheit der Menge, welche ein Minimum innerer Tüchtigkeit für hinreichend erachtet, dagegen von Geld und Gut, von Macht und Ruhm nicht genug erhalten kann (Pol. 1323a38); er kommt so zu der bekannten Aeusserung (Pol. 1267b1): „Die Schlechtigkeit der Menschen ist unersättlich, und zuerst genügen ihnen die zwei Obolen; nachdem aber diese herkömmlich geworden, verlangen sie immer mehr, bis sie in's Grenzenlose kommen. Denn grenzenlos ist die Begier, deren Befriedigung die Menge lebt.“ Zu diesem unliebsamen Bilde kommt noch die Selbsttäuschung, dass die Menschen nach aussen hin das Gerechte und Schöne loben und sich selbst einbilden es zu wollen, während sie in Wahrheit auf das Vortheilhafte gerichtet sind (Eth. 1162 b 35, Rhet. 1399 a 29).

Bei solchem Urtheil über die Menge ist eine Behandlung ihrer von oben herab nicht verwunderlich. Da sie von dem Schönen und wahrhaft Angenehmen, das sie nicht gekostet, keinen Begriff hat, so lässt sich nicht durch Vernunftgründe zu ihr wirken, sie „gehorcht der Nothwendigkeit mehr als der Vernunft und den Strafen als dem Schönen“ (Eth. 1180a4). Der Gemeine mit seinem Haschen nach (sinnlicher) Lust muss wie ein Lastthier durch Schmerz gebändigt werden (Eth. 1180 a 11). Bei so schweren moralischen Missständen ist alle optimistische Behandlung politischer Verhältnisse, im besondern alle Hoffnung ausgeschlossen, durch

Gütergemeinschaft oder durch Gleichmachung des Besitzes allen Streit unter den Menschen aufzuheben und einen moralischen Idealstand herbeizuführen. Denn solche äussere Umwandlungen könnten nur die Versuchungen beseitigen, welche aus dem Mangel nothwendiger Lebensbedürfnisse hervorgehen; in Wahrheit aber hat das schlimmste Böse seine Wurzel nicht in der Noth, sondern in dem Mehrhabenwollen, der unersättlichen Begier, „man wird nicht zum Tyrannen, bloss um keinen Frost zu leiden“ (Pol. 1267 a 14). Daher entsteht wo die Menschen etwas gemeinsam besitzen, mindestens eben soviel Streit als sonst. Aus solcher Lage zieht der Philosoph, ohne in eine Geringschätzung sozialer Reformen zu verfallen, die Maxime, dass vor allem von innen her an der Erziehung der Gemüther zu arbeiten sei, „man muss viel mehr die Begierden ausgleichen als den Besitz“ (Pol. 1266 b 29).

Aber es lässt sich daran zweifeln, ob bei der Untauglichkeit des Durchschnittsmenschen ein erfolgreiches Wirken dafür irgend möglich sei, um so mehr zweifeln, als Aristoteles jenen Stand des Zerfallens der Menschheit in eine verschwindende Minderzahl Tüchtiger und die grosse Mehrzahl Untüchtiger für dauernd erachtet und durchaus keine Hoffnung hat, dass im Verlauf einer geschichtlichen Entwicklung die Menge eine bessere innere Verfassung erreiche. Sind aber die Verhältnisse hinzunehmen, wie sie jetzt liegen, wie lässt sich im allgemeinen Leben, im Durchschnitt des Daseins irgendwelche Vernunft erwarten? Muss nicht A. mit seinen philosophischen Werthschätzungen in einen eben so schroffen Gegensatz zur menschlichen Wirklichkeit gerathen wie sein grosser Lehrer? Drängt ihn aber seine eigenthümliche Art zu einem freundlicheren Verhalten zu dieser Wirklichkeit und der Aufweisung einer Vernunft in ihr, wie kann er jenen Begriffen und Schätzungen treubleiben?

In Wahrheit hat eine gewisse Ausgleichung stattgefunden, im näheren Eingehen des Denkers auf den Reichthum der Erfahrung ist jenes summarische Entweder — Oder zu Gunsten einer Stufenfolge mit vermittelnden und versöhnenden Uebergängen abgeschwächt; ohne seine platonische Ueberzeugung im Kern aufzugeben, tritt Aristoteles der allgemeinen Auffassung menschlicher Dinge

erheblich näher. Zugleich gewinnt die Arbeit im menschlichen Kreise beträchtlich an Vernunft und Wert.

Für diese Aussöhnung mit der Wirklichkeit ist von grösstem Belang die Entdeckung von Unterschieden innerhalb der menschlichen Lage. Selbst im Kreise der Guten ist eine Abstufung, wenn auch nicht entwickelt, so doch angelegt. Ueber das Bild des Tüchtigen wächst hinaus der Grossgesinnte, der μεγαλόψυχος. Bedeutet die μεγαλοψυχία das Grosse in jeder Tugend, ist sie wie ein Schmuck (κόσμος) der Tugend, so besagt eben eine solche Auszeichnung, dass sie keine nothwendige Bedingung der Tugend ist, dass es auch eine Tugend gibt ohne μεγαλοψυχία. Bei aller Gleichheit der Grundrichtung ist ein Unterschied zwischen dem tüchtigen Mann und dem Helden unabweisbar, nicht jeder Gute braucht ein Held zu sein.

Bedeutsamer ist für das Bild der allgemeinen Lage, dass auf der anderen Seite eine Abgrenzung des eigentlich Bösen und Frevelhaften von dem Gewöhnlichen und Gemeinen erfolgt. Ihre seelische Grundlage hat diese Sonderung in dem erheblichen Unterschiede zwischen unvernünftigen Handlungen, die aus Zorn oder anderen Affekten, und denen, die mit voller Vorsätzlichkeit geschehen (Eth. 1135 b 19 ff.). Dort ist nur die Handlung schlecht, nicht aber schon der Mensch, hier dagegen scheint sein Wesen vom Bösen ergriffen. Wie der Philosoph in der Theorie vom Drama scharf zwischen verzeihlicher Schuld (ἁμαρτία) und eigentlicher Bosheit (μοχθηρία) unterscheidet, so thut er es auch in der Behandlung des wirklichen Lebens. Von der grossen Menge werden scharf abgesondert die völlig Schlechten und Frevelhaften (οἱ κομιδῇ φαῦλοι καὶ ἀνοσιουργοί), die welche schlechten Leidenschaften fröhnen, viel schlimmes gethan haben und als völlig unheilbar betrachtet werden müssen. Während bei der Freundschaft der Durchschnittsmensch Gewinn oder Genuss sucht, beruhen die flüchtigen Verbindungen der Bösen (πονηροί oder μοχθηροί) auf der Lust an der gegenseitigen Schlechtigkeit und dem Verlangen, im Verkehr mit anderen die eignen Schandthaten zeitweilig zu vergessen. Als besonders charakteristisch für eine solche elende Gemütsverfassung erscheint A. ein Mangel an Beständigkeit, ein unablässiges Wechseln

der Gefühle, ja eine innere Spaltung, in der der Mensch bald hierher, bald dorthin gezogen wird. In der eudemischen Ethik (1240 b 16) heisst es geradezu, der Böse sei nicht einer, sondern viele (οὐχ εἷς, ἀλλὰ πολλοί). Dieses Bild entspricht der Grundüberzeugung des Platonikers, welche in der Einfachheit und Unwandelbarkeit das Hauptkennzeichen des Guten sieht und das Bedürfniss der menschlichen Natur nach Veränderung als einen Beweis ihrer Unvollkommenheit erachtet. Ob mit jener Unstätigkeit und Zerrissenheit das Wesen des äussersten Bösen richtig bezeichnet ist, und ob jener Stand eigentlicher Bosheit zur aristotelischen Grundauffassung des Bösen passt, gehört nicht hierher. Im allgemeinen hat A. sich mit jenem niedersten moralischen Stande ausdrücklich wenig beschäftigt, nur das 9. Buch der Ethik bringt eine genaue Erörterung.

So viel aber hier unausgeführt und ungeklärt geblieben ist, die allgemeine Ansicht der menschlichen Lage wird durch jene Aussonderung des eigentlich Bösen erheblich verändert. Der Durchschnittsstand erscheint nun weit mehr als ein Stand verzeihlicher Schwäche denn eigentlicher Schlechtigkeit, und eben die Ausschliessung Unheilbarer zeigt den Glauben an eine gewisse Heilbarkeit der Uebrigen. Hier vermag die aristotelische Lehre einzusetzen, dass die Erziehung den noch nicht Guten, aber durch seine Vernunftanlage zum Guten Befähigten durch Gewöhnung an tüchtiges Handeln allmählig selbst tüchtig machen könne. So ergibt sich die Möglichkeit einer Entwicklung der Vernunft innerhalb der menschlichen Wirklichkeit. Der Durchschnitt erhält eine gewisse Mittelstellung zwischen den Guten und den Schlechten, ähnlich wie Aristoteles auf politischem Gebiet zunächst den Gegensatz von reich und arm entwickelt, dann aber die ganz Armen in eine besondere Klasse zusammenfasst und zwischen ihnen und den Reichen einen Mittelstand anerkennt. Aber auf moralischem Gebiet ist bei der grösseren Schärfe der Gegensätze eine derartige Mittelstellung der Menge wenig zur Entwicklung gekommen. Wenn im 7. Buch der Ethik prinzipiell das Verhalten der Menge als zwischen Lob und Tadel in der Mitte befindlich gilt und demgemäss was darüber hinausgeht, Lob, was dahinter zurückbleibt, Tadel erhält (s. z. B.

1152a25: ἔστι δ' ἀκρασία καὶ ἐγκράτεια περὶ τὸ ὑπερβάλλον τῆς τῶν πολλῶν ἕξεως· ὁ μὲν γὰρ ἐμμένει μᾶλλον ὁ δ' ἧττον τῆς τῶν πλείστων δυνάμεως), so schreitet eine derartige moralische Mittelstellung der Menge über die sonstigen Aeusserungen des Philosophen nach dieser Richtung so erheblich hinaus, dass wir in ihr einen Gegengrund gegen den rein aristotelischen Ursprung dieses Buches oder doch der betreffenden Abschnitte erblicken müssen.

Aber wenn so die Menge einigermassen in die Mitte gerückt ist, bei ihr selbst erfolgt eine weitere Differenzirung in einen edleren und einen unedleren Theil. Aristoteles ist in Uebereinstimmung mit der allgemeinen Ueberzeugung wie mit Plato, wenn er einen scharfen Unterschied macht zwischen einem Handeln der Ehre und des Gewinnes halber, und wenn er darnach eine weitere Sonderung der Menschen vollzieht. Dass beide Güter sich in Einem Streben nicht vereinen lassen, gilt ihm als ausgemacht, es ist unmöglich, vom Gemeinwesen zugleich Ehre und Vortheil zu erlangen (Eth. 1163 b 8). Welches von beiden aber das Höhere sei, darüber ist kein Zweifel möglich. Wenn A. von der unersättlichen Gier der Menschen redet, so denkt er vornehmlich an das Verlangen nach Reichthum, welches durch das Aufkommen des Geldes eine gefährliche Nahrung gefunden hat. Die Ehre hingegen wird nicht nur ausdrücklich als das höchste der äusseren Güter bezeichnet, sondern als „Kampfpreis der Tugend“ steht sie mit der inneren Tüchtigkeit in einem besonders engen Zusammenhang. Denn bei rechter Fassung liegt dem Streben nach Ehre der Trieb zu Grunde, die Ueberzeugung des Menschen von der eignen Tüchtigkeit durch die Schätzung der andern zu befestigen; das aber muss in einem Lebensbilde, das die menschliche Gemeinschaft und das Verhältniss zu ihr so hoch hält, ausserordentlich viel bedeuten. Allerdings bleibt zwischen dem wahrhaft Guten und dem Ehrliebenden des Alltagslebens der Unterschied, dass jener die Ehre nur im Anschluss und nach Mass der Tugend, diese aber sie als Selbstzweck erstrebt. Aber gemeinsam bleibt eine Erhebung über das Niedere, die Richtung auf ein bedeutendes Handeln. So kommen ohne Zweifel die Ehrliebenden den Guten am nächsten, sie erscheinen innerhalb der menschlichen Verhältnisse den Anderen gegenüber selbst als

die Tüchtigen. Freilich bilden sie in diesen Verhältnissen wiederum die Minderzahl, während die Mehrzahl dem Vortheil huldigt. Aber sie sind nicht eine solche Ausnahme wie die strengen Sinnes Guten, sie werden im besondern ein politischer Faktor und bewirken damit eine Erhöhung der Gesammtlage. Aristoteles verweilt nicht selten bei diesem Gegensatz vornehmer und niedriger Denkart und zeigt, wie er sich, auch bei äusserer Gleichheit des Handelns, durch alle Verhältnisse zieht. Die niedere Denkart sucht z. B. die politische Macht der damit verbundenen Vortheile wegen (Pol. 1333b17: ὅτι πολλὴ χορηγία γίνεται τῶν εὐτυχημάτων); auch die Ehre selbst erstrebt die Menge nicht als Selbstzweck, sondern weil sie von den Ehrenden Vortheile zu erlangen hofft (Eth. 1159 a 19), und freut sich ihrer wegen der Aussicht auf Gewinn. — Die beiden Hauptmotive des Handelns sind nach A. zugleich die Hauptantriebe zum Bösen; „das meiste vorsätzliche Unrecht geschieht aus Ehrliebe und aus Geldliebe“ (Fol. 1271 a 17); auch die Eintheilung des Unrechts in das aus Uebermuth (ὕβρις) und List (κακουργία) steht mit jenem Gegensatz in unverkennbarem Zusammenhange.

Durch alle diese Unterscheidungen ist das Bild menschlichen Wesens gegen den anfänglichen Entwurf erheblich verfeinert. Statt des schroffen Gegensatzes der Vernünftigen und Unvernünftigen haben wir jetzt eine Stufenfolge von nicht weniger als fünf Gliedern. Die äussersten Enden bilden der Held und der Frevler, dem Tüchtigen nähert sich der, welcher die Ehre liebt, aber sie nicht wie jener an die Tugend bindet. Dem Schlechten hingegen nähert sich der Gewinnsüchtige, namentlich in der Unersättlichkeit seines Verlangens, ohne dass er aber damit in eigentliche Bosheit zu verfallen braucht. Diese Festhaltung abgegrenzter Stufen auch in dem Streben, der Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit gerecht zu werden, ist für den antiken Denker charakteristisch. Auch der Hauptunterschied vernünftiger und niederer Lebensführung wird keineswegs aufgehoben. Wenn bei dem Gut der Ehre die höhere und die niedere Art des Handelns so zusammentreffen, dass sie äusserlich kaum unterscheidbar sind, so bleibt doch der Gegensatz der Gesinnung unangetastet.

Neben dem Gegensatz von Ehre und Gewinn entwickelt

Aristoteles bei der Behandlung rein menschlicher Verhältnisse, besonders bei der Freundschaft, eine andere, einigermassen verwandte Scheidung. Das Angenehme und das Nützliche, das im allgemeinsten Bilde menschlichen Handelns Hand in Hand ging, tritt bei näherer Betrachtung auseinander, als verschiedenartig zeigt sich ein Handeln wegen des unmittelbaren Genusses, der Annehmlichkeit, und eins wegen der Mittel des Lebens, des Vortheils. Daraus entwickeln sich zwei Typen persönlicher Verhältnisse und allgemeinen Benehmens, einerseits eine ursprünglichere, jugendlichere, andererseits eine berechnende, greisenhafte Art. So sehr beides hinter der ächten Lebensführung zurückbleibt, die Lust ist ein edleres Motiv als der Nutzen; eine Freundschaft aus Wohlgefallen an einander kann ganz wohl eine dauerhafte werden. Thatsächlich hat der Nutzen über die Menschen eine grössere Kraft als die Lust.

Die Unterscheidung des Strebens nach Ehre und nach Gewinn erhält bei A. eine besondere Bedeutung für das Staatsleben, indem sie zum Gegensatz der höheren und der niederen Stände in eine unverkennbare Beziehung tritt. Jene scheinen vornehmlich durch die Ehre, diese durch den Gewinn bewegt. Natürlich kann solche Behauptung mit ihrer Verwandlung ethischer Gegensätze in soziale nur für den Durchschnitt der Verhältnisse gemeint sein. Dass sie aber auch in solcher Einschränkung nicht als unbillig und unwahr empfunden wurde, dahin wirkt bei A. die ausserordentliche Bedeutung des thatsächlichen Handelns und damit der sozialen Lebensstellung. Ohne ein gewisses Niveau materieller Unabhängigkeit scheint ihm die Ausbildung und Behauptung der Tüchtigkeit unmöglich; durchgängig lässt er der Beschäftigungsweise ein bestimmtes moralisches Verhalten, der Lebenslage eine eigenthümliche Gemütsart entsprechen. Eine Unabhängigkeit der Individuen von der äusseren Stellung kommt nirgends zur ausdrücklichen Entwicklung. So spielt moralisches und politisches mannigfach in einander über; oft ist kaum zu ersehen, ob der Philosoph unter der Menge die niederen Stände oder in strengerem Sinn alle ausserhalb der Vernunftthätigkeit Befindlichen versteht.

Mit dem Ganzen erhalten wir ein aristokratisches Staatsideal; an die Menge scheinen Gesetz und Ordnung als überlegene Gewalten

zu kommen; ein schroffer Gegensatz der Menschen wird vorausgesetzt, wo es als eine Hauptaufgabe der Staatskunst gilt, die Gutgearteten am Voraushaben-Wollen, die Schlechten am Können zu verhindern (Pol. 1267 b 6).

Aber bei allem Beharren dieses Unterschiedes drängt es den Denker dazu, eine allumfassende Gemeinschaft des Handelns herzustellen und zugleich eine dem Ganzen innewohnende Vernunft aufzuweisen. Er erreicht dies Ziel mit Hülfe der Lehre der Summirung der Vernunft im politischen und gesellschaftlichen Zusammenleben. Die Einzelnen aus der Menge stehen unzweifelhaft zurück hinter den Tüchtigen, aber wenn sie zusammentreten, werden sie wie Eine Persönlichkeit, es kann sich das Gute von ihnen allen verbinden, und daher das Ganze auch den hervorragendsten Individuen moralisch wie intellektuell überlegen werden. Näher stellt sich das so dar, dass „alle vereinigt (συνελθόντες) eine richtige Empfindung haben und mit den Besseren gemischt den Staat fördern, wie die nichtlautere Speise zusammen mit der lauteren (zusatzlosen) das Ganze nützlicher macht als dieses wenige. Allein für sich aber ist der Einzelne unfähig zur Entscheidung“ (Pol. 1281 b 34). Weiter unterstützt wird solche Schätzung der Gesammtheit durch Aristoteles' Meinung, die Menge sei weniger dem Zorn und anderen Affekten unterworfen, daher vor Fehlgriffen sicherer, als ein Einzelner, eine für einen im 4. Jahrhundert zu Athen lebenden Denker schwer verständliche Behauptung.

So ergibt sich ein weites Entgegenkommen gegen ein demokratisches Staatsideal. Aber zwischen der aristotelischen Theorie vom Volk und modernen, etwa der eines Rousseau, bleibt ein weiter Abstand. A. denkt immer an die Glieder einer festen politischen Ordnung, an eine bestimmt geartete Bürgerschaft. Von solcher Bürgerschaft aber schliesst seine eigne Theorie so viele als minderwertig aus, dass die Demokratie selbst zu einer Art Aristokratie wird. Ferner aber verschwinden ihm in der Menge keineswegs die Unterschiede Höherer und Niederer, das günstige Endergebniss ist mehr Folge einer glücklichen Mischung der verschiedenen Elemente als einer Gleichmachung aller.

Aber auch so bleibt es merkwürdig genug, dass der Denker,

welcher von einem Gegensatz zwischen der ächten Tüchtigkeit und dem Durchschnittsstande der Menschen ausging, und dem auch bei milderer Fassung die Menschheit in eine höhere und eine niedere Stufe auseinanderfiel, schliesslich bei der Summirung der Vernunft im Volksganzen anlangt. Ohne Zweifel kommt in der Politik, bei allem Beharren der Grundanschauung, eine günstige Auffassung menschlicher Dinge kräftiger zur Entwicklung als in der Ethik; im Staate gelangt ihm die Vernunft zu einer sicheren Verkörperung, und es erstreckt sich wenn auch nicht die höchste, so doch eine gewisse Tüchtigkeit über weite Kreise. Verschiedene Gründe wirken zu solchem Ergebniss zusammen. Ueberhaupt mildert sich bei Aristoteles die Schärfe der Begriffe und die Schroffheit der Gegensätze, je mehr sich die Betrachtung dem Reichthum der Wirklichkeit nähert; der Würdigung des Staatslebens musste dabei die Ueberzeugung von der Begründung der menschlichen Gemeinschaft in der Vernunft besonders förderlich sein. Und endlich stützt sich die Anerkennung auch der Breite des Daseins auf eine Ueberzeugung, die A. überall bekennt, die, dass „alles von Natur etwas göttliches hat“, dass namentlich im Streben eines jeden Menschen, selbst des schlechten, über sein eignes Wissen und Wollen hinaus ein Zug zum Guten wirkt. So konnte bei letzter Wertschätzung auch in dem Niedern eine Richtung auf das Höhere anerkannt und in jenem nicht sowohl das Zurückbleiben als die Annäherung empfunden werden. Demnach hat es tiefere Gründe im Ganzen der aristotelischen Lehre, wenn der Philosoph das Volk hochschätzt, in den allgemeinen Einrichtungen und überkommenen Sitten einen Wahrheitsgehalt sucht und seine eigne Ansicht gern dadurch unterstützt. Der Glaube an die Vernunft in der Gesellschaft ruht auf dem Glauben an eine alle Wirklichkeit durchdringende und auf das Ziel der Vernunft richtende Natur. So kehrt die Zeichnung des Menschen, wie sie von der Natur begann, schliesslich wieder zur Natur zurück. Nur ist auf dem Wege der Begriff der Natur selbst vertieft, aus einer fertiggegebenen Wirklichkeit ist sie ein mit überlegener Kraft heranbildendes Prinzip geworden.

Aristoteles' Bild des Menschen bietet Angriffpunkte in Hülle und Fülle. Seine Stärke liegt viel mehr in einer mittleren Durch-

sicht der Wirklichkeit, als dass die letzten Tiefen ermessen und die ganze Schwere der Probleme gewürdigt würde. Der Mittelpunkt der Erörterung ist die Ueberwindung eines Widerspruches, der sich in Wahrheit höchstens mildern lässt. Die Unmöglichkeit eines immanenten Idealismus, d. h. einer unmittelbaren Verbindung idealer Werte und empirischer Thatsachen, zeigt sich auch hier augenscheinlich. Aber trotz alles Schwankens behält jenes Bild eine eigenthümliche Grösse. In hervorragender Weise kommen ihm die Vorzüge aristotelischer Art zu Gute: Klarheit und Sachlichkeit, Umsicht und feine Beobachtung, Wahrhaftigkeit der Empfindung und ein ruhigeres Verhältniss zur umgebenden Welt. Wie immer es aber mit Fehlern und Vorzügen stehe, in dem Bilde kommt Aristoteles in dem Ganzen seiner Art zur deutlichen Erscheinung; das genügt, um ihm ein wissenschaftliches Interesse zu sichern.

Dieselben Grundzüge, nur minder ausgeführt, zeigt Aristoteles' Ueberzeugung vom intellektuellen Stande der Menschheit. Ein Vertrauen auf eine gute Naturanlage, eine Geringschätzung des thatsächlichen Verhaltens der Einzelnen, eine gewisse Ausgleichung im gesellschaftlichen Zusammenleben. Von Natur scheint das Wahre und Gerechte stärker als sein Gegentheil (Rhet. 1355 a 21), ja es heisst, dass die Menschen von Natur genügend für die Wahrheit ausgestattet sind und ihrer meist theilhaftig werden (Rhet. 1355 a 15). Aber wie das Leben die Einzelnen zeigt, haben sie freilich alle eine gewisse Lust am Erkennen, sonst aber verfällt ihr Benehmen fast durchgängig dem Tadel des Philosophen, wie namentlich in der Ethik hervortritt. Die Menge, so heisst es, vermag nicht zu unterscheiden, sie urtheilt nur nach den Aussendingen, für die allein sie Sinn hat, sie staunt blind an, die etwas behaupten was ihre Begriffe übersteigt, sie flüchtet sich zu blossen Lehren, wo alles auf die That ankommt. Dazu befindet sie sich, wie wir sahen, in einer völligen Selbsttäuschung über die Beweggründe ihres Strebens. So entsteht zwischen dem Philosophen und der übrigen Menschheit zunächst eine schroffe Kluft. Gemildert wird diese freilich durch die Stufe der Gebildeten und Einsichtigen (χαρίεντες, πεπαιδευμένοι, σοφοί), und es erhält damit auch das allgemeine Leben eine grössere Intelligenz. Aber jene bilden

natürlich die Minderzahl gegenüber der Menge. Eine Heranziehung aller wird erst durch die vorhin erörterte Summirung der Vernunft im Zusammensein erreicht. Denn jene erstreckt sich nach Aristoteles' Ueberzeugung auch auf die Intelligenz. So rechtfertigt sich seine Hochschätzung des allgemeinen Urtheils und der öffentlichen Meinung, der Erfahrungsweisheit des Volkes, wie sie z. B. in den Sprichwörtern zur Erscheinung kommt. Auch hier findet er von den Höhen des Begriffes einen Weg zur umgebenden Wirklichkeit.

Aehnlich steht es endlich, um auch dies kurz zu erwähnen, mit dem ästhetischen Urtheil der Menschen. Auch dabei eine scharfe Unterscheidung einer zwiefachen Art des Zuschauers: hier ein edles und gebildetes, dort ein rohes, aus den niedersten Klassen zusammengesetztes Publikum (Pol. 1342 a 19ff.); ferner die Ueberzeugung von dem Ueberwiegen der letzteren Elemente und einem ungünstigen Einflusse des Durchschnittspublikums auf die schaffende Kunst; daher die Forderung, der ächte Künstler solle nicht auf den Beifall des Zuschauers, sondern auf die Sache sein Streben richten. Andererseits aber auch hier die Lehre von der Summirung der Vernunft und daher die Meinung, dass die Menge als Ganzes die musikalischen wie die dichterischen Kunstwerke richtiger beurtheile (s. Pol. 1281 b 8: καὶ κρίνουσιν ἄμεινον οἱ πολλοὶ καὶ τὰ τῆς μουσικῆς ἔργα καὶ τὰ τῶν ποιητῶν· ἄλλοι γὰρ ἄλλο τι μόριον, πάντα δὲ πάντες). So gehen dieselben Grundanschauungen durch die verschiedenen Gebiete.

Von den Urtheilen des Philosophen über den Menschen ist hier nur herangezogen, was vom Menschen als Menschen behauptet wurde. Daneben könnte auch die besondere Lage der Zeit zur Erwägung kommen, die Art, wie A. über seine Zeitgenossen im Vergleich zu ihren Vorgängern urtheilt, und zwar in moralischer, intellektueller und ästhetischer Hinsicht. Die allgemeinen Umrisse könnten durch solche Beziehung zur Zeitlage mehrfach eine lebendigere Ausführung erhalten. Aber die Sache dürfte hier zu weit führen, und so sei zunächst mit jenen Umrissen abgeschlossen.

XXVII.

Damascius. — Son traité des premiers principes.

Par

Ch. Em. Ruelle à Paris.

III. — Importance de l'ouvrage.

Le philosophe Damascius, suivant une remarque éminemment suggestive de notre maître Ernest Renan, tient une place dans la transition des doctrines néoplatoniciennes à celles des Arabes et de la scolastique occidentale. Cette remarque mérite d'être rapportée. „On peut dire que l'origine de la philosophie arabe aussi bien que de la scolastique doit être cherchée dans le mouvement qui porte la seconde génération de l'Ecole d'Alexandrie vers le péripatétisme[1]). Porphyre est déjà plutôt péripatéticien que platonicien, et ce n'est pas sans raison que l'orient et le moyen âge l'ont envisagé comme l'introducteur nécessaire à l'encyclopédie philosophique. Porphyre a posé la première pierre de la philosophie arabe et de la scolastique. Maxime, le maître de Julien, Proclus, Damascius sont presque des péripatéticiens[2]). Dans l'école d'Ammonius fils d'Hermias, Aristote prend définitivement la première place, et dépossède Platon. Les commentateurs Thémistius, Syrianus, David l'Arménien, Simplicius, Jean Philopon signalent

---

[1]) Nous insérerons cette réserve que le mouvement signalé par le savant académicien n'enlève pas aux successeurs de Plotin leur caractère d'exégètes de Platon, mais qu'ils tendent pour la plupart à fondre les systèmes des philosophie platonicienne, aristotélique et orientale. Leur rôle, tout le monde s'accorde sur ce point, est essentiellement éclectique.

[2]) Cf. Ravaisson, Essai sur la métaphysique d'Aristote, t. II, p. 540; Vacherot, Histoire critique de l'Ecole d'Alexandrie, t. II, p. 7.

l'avènement du péripatétisme à la domination universelle. Là est le moment décisif où l'autorité philosophique se constitue pour plus de dix siècles“ [3]).

Le περὶ ἀρχῶν de Damascius est un des textes philosophiques qui, du XV[e] siècle au XVII[e], a été le plus souvent compilé. Henry Dodwell, Jean Fell, J. G. Thomson, Thomas Burges, F. G. Sturz, Iriarte, Ansse de Villoison, Clavier, O. Müller, Em. Egger ont exprimé, les uns l'intention de publier ce texte, les autres le désir de voir exécuter cette publication [4]). M. Guigniaut, par son initiative si autorisée, nous a déterminé à la compléter. L'éditeur de la première partie, Joseph Kopp, le digne disciple de Creuzer, espérait la faire suivre de la seconde. Quel intérêt trouvaient les philosophes et les philologues dans ces pages si subtiles? Quel fruit pouvons-nous en tirer?

Outre l'examen du Parménide qui fait le fond du περὶ ἀρχῶν, Damascius nous a conservé le souvenir sinon la reproduction textuelle des opinions consignées dans des traités philosophiques qui pour la plupart ne nous sont pas parvenus. Proclus, postérieurement à la rédaction de son Commentaire, a composé un ouvrage, la Théologie platonique, où le Parménide est souvent illustré d'une exégèse concurremment avec d'autres dialogues. Notre auteur s'y réfère souvent, bien qu'il ne le nomme qu'une fois. Tantôt il adopte l'interprétation de son devancier, tantôt il la discute et la combat. L'ouvrage nous est parvenu mutilé, ce qui augmente le prix de ces références.

Le commentaire de Proclus sur le Parménide, dans l'état où les manuscrits nous l'ont conservé, ne porte que sur les pages 126 à 142 du texte platonique; mais plusieurs passages du περὶ ἀρχῶν et du commentaire lui-même permettent d'affirmer que

---

[3]) E. Renan, Averroès et l'Averroïsme, 3[e] éd. 1867, p. 92.

[4]) Le philosophe Damascius, p. 81, où j'ai développé cet historique et relevé en outre les nombreux emprunts que l'érudition a faits au texte encore inédit. Il faut y comprendre en outre les nombreux extraits publiés depuis, en 1864, par Victor Cousin, et par Otto Kern dans sa dissertation inaugurale De Orphei, Epimenidis, Pherecydis Theogoniis quaestiones criticae, Berolini, 1888, passim.

Proclus avait poursuivi son œuvre jusqu'à la fin du dialogue; et ce n'est pas là un des moindres profits à retirer de la publication complémentaire de Damascius que les assertions de Proclus visées dans cette partie du Traité des premiers principes[5]). De plus les études de Proclus sur Plotin y sont mentionnées une fois.

Un autre néoplatonicien non moins important, dont l'exégèse platonique ne s'est conservée que dans l'ouvrage de Damascius, c'est Jamblique, auteur lui aussi d'un commentaire sur le Parménide, cité expressément par Syrianus[6]). Lorsque Jamblique et Proclus sont en désaccord, c'est généralement l'opinion du premier qu'adopte notre auteur. Simplicius en a fait la remarque[7]).

Trois fragments d'Eudème le péripatéticien, rapportés à la fin de la partie publiée par Kopp, sont précieux pour l'étude de la Théogonie, bien que Damascius en conteste l'exactitude.

Le nom de Porphyre figure trois fois dans le traité de Damascius. Seraient-ce des renvois à son traité περὶ ἀρχῶν, cité par Proclus?[8]) Il est probable que c'est aussi ce philosophe qui est désigné (Marcianus A, f. 188 r.) par la qualification ὁ πρεσβύτης. Telle était du moins l'opinion de Th. Gale[9]).

Damascius nomme encore Acusilaüs, Amelius, Anaxagore, Aristote, Asclépiade, Epiménide, Linus, Lycophron, Marinus, Phérécyde de Syra, Philolaüs, Plutarque d'Athènes, Protagoras[10]), Speusippe, Straton et Syrianus.

En somme, l'ouvrage complet de Damascius augmenterait d'une

---

[5]) Nous pourrions appliquer à notre auteur la réflexion que fait Creuzer en abordant la 14e leçon du commentaire d'Olympiodore sur le premier Alcibiade, avec laquelle commence un texte qui correspond à la partie disparue du commentaire que Proclus a écrit sur le même dialogue (Platon. I Alcib. p. 116a): „Eo acceptiora esse debent nobis haec posteriora disputata Olympiodori."

[6]) In Metaphys., fol. 29 b.

[7]) In Phys., fin du livre IV.

[8]) Théol. platon. I, XI, p. 27.

[9]) Ab his philosophis, Juliano, Themistio, Damascio, Jamblicho saepe, honoris gratia, πρεσβύτης τύριος appellatur Porphyrius. (Jambl. de Mysteriis, annot. p. 202 b.)

[10]) Peut-être d'après son Traité des vertus, mentionné par Diogène Laërce (de Vitis philosophorum, IX, 55).

centaine d'articles un supplément aux „Fragmenta philosophorum graecorum" de Mullach, sans compter les mentions des écrivains qu'il appelle Chaldéens, Babyloniens, Phéniciens, Egyptiens, Héliopolitains, Pythagoriciens, Helléniques, Phrygiens, Perses, et les Mages.

L'interprétation théologique du Parménide était de tradition dans les écoles néoplatoniciennes, ce qui n'a rien de surprenant puis qu'ils partaient de ce principe que l'un c'est Dieu[11]). Marinus seul fait exception: il ne voulait voir dans ce dialogue qu'un exposé purement philosophique de la théorie des idées[12]). Damascius n'a pas dérogé à la tradition antérieure. De là, dans son livre, une multitude de notions sur la théogonie orphique et chaldéenne. Jules Simon écrivait en 1839 dans la préface de sa thèse doctorale intitulée Un commentaire de Proclus sur le Timée (p. 10): „Outre l'histoire et la philosophie, on peut chercher dans un commentaire Alexandrin des lumières sur un troisième point qui ne le cède aux deux autres ni en importance ni surtout en obscurité; ce sont les explications théologiques"[13]). Cette observation s'applique particulièrement à Damascius qui, venant après les principaux maîtres de l'Ecole, tantôt nous fait profiter de leur enseignement qu'il nous révèle, tantôt a la prétention de le rectifier. De plus, il est pour ainsi dire le seul philosophe grec profane dont il nous soit resté un ouvrage ex professo sur les Principes, de même qu'Origène est le seul chrétien dont nous puissions lire un traité portant le même titre. Ce traité, on le conçoit de reste, est une œuvre purement théologique[14]).

---

11) Proclus in Parm. t. VI, p. 86: τὸ ἕν, ἡ πηγὴ θεότητος πάσης, ὅ ἐστιν αὐτὸ θεός. Cp. Damascius, π. ἀ., f. 57r (p. 122 Kopp).

12) Damascius (Vie d'Isidore, dans Photius cod. 142, p. 571 Höschel).

13) Du reste l'intrusion des idées religieuses dans la philosophie date de fort loin. „La tendance nouvelle de la théologie grecque se montre pour la première fois, écrit Vacherot, dans un pythagoricien du premier siècle de l'ère chrétienne, Moderatus de Gades, qui cherchait à fondre en une seule doctrine le pythagorisme et le platonisme." (Hist. critiq. de l'Ecole d'Alexandrie, t. III, p. 309.)

14) Le περὶ ἀρχῶν d'Origène ne nous est parvenu en majeure partie que dans la traduction latine de Rufin. Il est divisé en quatre parties: I. Sur

IV. Rapports du περὶ ἀρχῶν avec d'autres ouvrages analogues.

En adoptant, pour la première partie de l'ouvrage de Damascius, la division en chapitres introduite par Kopp et en continuant cette division pour la seconde partie, nous avons établi, dans notre édition, un index détaillé des chapitres. Cet index constitue un sommaire analytique général, qui ne peut guère être réduit aux proportions nécessairement limitées de cet article sans tomber dans le vague et sans risquer de donner une fausse idée de la subtilité des distinctions de notre auteur. Je me contenterais donc, sur le contenu de l'ouvrage, des indications données plus haut, si je pouvais résister à la tentation d'insérer ici la traduction littérale d'un fragment de Jean Laurentius Lydus (De mensibus, 1, 15), qui me paraît résumer assez bien toute la partie du περὶ ἀρχῶν comprise entre les chapitres 52 et 396, c'est-à-dire celle qui, composée à la fois de chapitres édités et d'inédits, suit la reconnaissance des trois premiers principes, (l'un, père de la trinité intelligible; l'un-plusieurs; l'unifié = τὸ ἡνωμένον), et qui précède l'examen des sept dernières hypothèses du Parménide.

„La décade est un nombre complet, d'où il suit qu'elle est appelée parfaite, comme renfermant toutes les espèces (ou idées) des autres nombres, rapports, proportions et consonnances. La règle existant dans tous les êtres, c'est la décade, caractérisant toutes choses, délimitant en particulier l'indéfini qui est dans chaque (être), et possédant la faculté de réunir, de rassembler et de parfaire tout ce que contiennent la nature intelligible et la nature sublunaire. Car c'est dans ce sens que Parménide (ou le Parménide, ou encore un commentaire sur le Parménide) nous présente au premier rang les intelligibles (cf. Damascius, chap. 52 à 190); — au second rang les êtres qui sont dans les nombres (chap. 191 à 239); — au troisième les êtres compréhensifs (τὰ συνεκτικά, chap. 240 à 251); — au quatrième les êtres perfecteurs (τὰ τελεσιουργά, chap. 252 à 263); — au cinquième, les êtres

---

le Père, le Fils et le St. Esprit; II. Sur le monde et les créatures; III. Sur le libre arbitre; IV. Sur la manière de lire et d'entendre l'Ecriture.

diviseurs (τὰ διαιρετικά, chap. 264 à 282); — au sixième, les êtres générateurs de la vie (τὰ ζωογονικά, chap. 283 à 300); — au septième, les êtres démiurgiques (chap. 301 à 337); — au huitième, les assimilatifs (ἀφομοιωτικά, chap. 338 à 350); — au neuvième, les absolus (ἀπόλυτα, chap. 351 à 377); et au dixième, les mondains (τὰ ἔγκοσμα dans Lydus: περὶ τῆς ἐσχάτης διακοσμήσεως dans Damascius, chap. 378 à 396).“ Ne semble-t-il pas que Lydus reproduit en ces quelques lignes le plan adopté par Damascius, et ne nous est il pas permis de trouver là un nouvel argument pour démontrer l'unité du texte chez notre auteur?

On va voir qu'un siècle environ avant Lydus, le même plan avait été suivi en grande partie dans la Théologie platonique de Proclus. Il y a lieu de croire qu'il fut l'œuvre de son maître Syrianus, lequel semble avoir importé l'élément théologique dans l'exegèse du Parménide, quoique Plotin montre déjà en plusieurs endroits de ses Ennéades la nature divine de l'un.

Je ne crois pas davantage devoir insister sur les nombreux rapprochements qu'il y a lieu de faire entre le περὶ ἀρχῶν et le Commentaire de Proclus sur le Parménide, et que nous nous sommes attachés à faire ressortir dans notre édition. Il s'agit là en effet d'un rapport déjà bien connu et facile à pressentir.

Mais l'Institution théologique du même Proclus et sa Théologie platonique ont été mis à contribution par Damascius. Le premier de ces traités se compose de 211 articles, qui sont autant de formules résumant les opinions de Platon et de Plotin sur l'un, le premier bien, la cause, le principe immuable et mobile par soi-même, l'essence, l'intellect, le non-participable, le parfait, l'éternel et le temps, le tout et les parties, l'infini, les attributs de la divinité, l'intellect participable et non-participable, les âmes divines et partielles. Cet aperçu sommaire à rapprocher de notre index des chapitres de Damascius suffit pour indiquer à quelles intéressantes comparaisons donnerait lieu la lecture de l'Institution théologique faite parallèlement avec celle du περὶ ἀρχῶν. Il en est de même de la Théologie platonique comme on va pouvoir en juger par la mention analytique des parties de ce livre où Proclus vise le Parménide.

Livre I, chapitre 4. Processus de l'être vers l'un. — 9. Objet du Parménide. — 10. Les neuf hypothèses du Parménide. — 11. Trois de ces hypothèses concernent 1° l'un, 2° les êtres essentiels et l'unité qui participe de ces êtres, 3° l'âme.

II, 4. L'un posé comme principe. — 11. Le tout et les parties dans la seconde hypothèse. L'un au dessus de toutes choses.

III, 1 à 6. Pluralité des dieux. — 12. Sur la première trinité intelligible (la limite, l'infini, le mixte). — 13. Sur la seconde trinité intelligible (l'un, la divinité, l'existence). La puissance. L'être, c'est à dire la vie intelligible. — 17. Sur la classe suprême ou première classe des intelligibles. Immanence de l'éternité, opposée à la mobilité du temps quant au nombre. — 18—20. Les trois classes intelligibles suivant le Timée: la vie absolue (αὐτοζῷον), l'éternité, l'être. — Suivant le Philèbe: la limite, l'infini, l'élément mixte (ἐξ ἀμφοῖν). — Suivant le Sophiste: l'un-être, la totalité, l'universalité (τὸ πᾶν). Proclus ajoute que cette dernière classification sert d'initiation préliminaire (προτέλεια) aux mystères du Parménide. — 21 et suivants. Proclus rappelle qu'il a donné une explication littérale du Parménide dans son commentaire sur ce dialogue et qu'il va reprendre le même sujet en s'attachant à la doctrine théologique de son maître (Syrianus). La première trinité des intelligibles sera l'un, la puissance, l'être; le premier, producteur, le troisième, produit, la seconde, dépendante de l'un, mais conjointe à l'être. A l'un se rapporte la participation la plus élémentaire, celle de l'être, d'où résulte l'un-être. L'un et l'être en participant l'un de l'autre, se divisent mutuellement. La seconde trinité comprend la totalité, la puissance, l'un-être, qui se compose de l'un-être proprement dit et de l'être-un. La troisième, la pluralité infinie, la totalité, l'éternité. La notion des genres divins (dieux, démons et anges) est connue suivant l'un-être; celle de ce qui vient après les dieux (êtres mortels), suivant l'être.

IV, 27. Passage des classes intelligibles aux classes intelligibles-intellectuelles. Examen comparé de ces deux sortes de classes. Trois trinités dans la classe des intelligibles-intellectuels: la première rassemble (συναγωγός); la seconde est compréhensive (συνεκτική); la troisième est perfectrice (τελεσιουργός). Dans le nombre on consi-

dère l'un distinct de l'être, la diversité, l'être. — 35. Dans la trinité moyenne, on distingue l'un, le tout, le limité; dans la troisième trinité, le fait de tenir le dernier rang, le parfait, la forme (σχῆμα). Considérations théologiques d'après Platon „et d'autres théologiens“.

V, 1. Troisième groupe des dieux: classe intellectuelle, consécutive aux précédentes, mais couronnant les processus totaux des êtres divins, retournant au principe et complétant le cercle des classes primordiales et intégrales. Elevons, dit Proclus, l'intellect qui est en nous jusqu'à l'intellect non-participable et divin. — 36. Première classe intellectuelle: le premier père, le dieu immaculé (ἄχραντος) et, engendrée par lui, la pluralité intelligible. La seconde classe comprend l'un mobile et stationnaire; la troisième, la communauté de l'un avec les autres, l'un différent des autres et identique aux autres, la pluralité des causes, toutes les monades des dieux, l'un identique à lui-même.

VI, 1—4. Sur les dieux assimilatifs (ἀφομοιωτικοί). Le Parménide a nommé cette classe la pluralité infinie, comme produisant tous les genres des êtres. Multiplicité, dans l'univers, des (dieux) souverains, des anges, des démons, des héros, des âmes particulières, des genres d'animaux mortels, des diverses plantes, pourvus tous de ressemblances tantôt apparentes, tantôt invisibles. — 15. Tout le groupe des dieux assimilatifs dépend de la monade démiurgique. Tout le genre des dieux directeurs est semblable et dissemblable par rapport à lui-même et aux autres. — 16—24. Les dieux absolus, les dieux supermondains, les dieux mondains. Sur les douze dieux directeurs. A leur tête, il y a Jupiter et Vesta. Rôle et attribut des dieux absolus. Le Parménide, après le semblable et le dissemblable, montre le contact et le non-contact de l'un avec les autres. Explication de ces relations.

Nous avons noté dans notre publication du περὶ ἀρχῶν sinon la totalité, du moins une bonne partie des passages empruntés par Damascius à la Théologie platonique.

Porphyre a donné un petit traité (Ἀφορμαὶ εἰς τὰ νοητά) que l'on considère ordinairement comme une sorte d'introduction aux Ennéades de Plotin. Plusieurs passages de cet opuscule seront

rapprochés avec fruit des chapitres où Damascius a développé sa théorie de l'intelligible.

Tout ce que Damascius a dit sur les dieux, les archanges, les anges et les démons offre aussi d'intéressants points de comparaison avec le traité de Jamblique sur les mystères des Assyriens et des Egyptiens. Th. Gale, l'unique éditeur de ce traité, a mentionné une foule de passages qu'il a relevés dans le περὶ ἀρχῶν. On les retrouvera, chacun à leur place, dans notre édition.

Mais la meilleure préparation à l'étude des Doutes et solutions sur les premiers principes, ce sera une lecture même rapide du grand ouvrage de Plotin, qui ouvre la série des textes néoplatoniques. La traduction de N. Bouillet, accompagné d'un commentaire étendu et de documents connexes, en a singulièrement facilité l'accès aux personnes qu'un livre aussi étendu que les Ennéades pourrait effrayer. Car, il faut bien le reconnaître, cette littérature présente au premier abord des difficultés rebutantes. Un discours de plusieurs centaines de pages où la subtilité de l'esprit grec rivalise avec les rêveries du mysticisme oriental, où la dialectique platonicienne est livrée sans défense à tous les écarts d'une imagination farcie d'érudition et tendant toujours à voir, comme le fait Proclus, un théologien dans le père de l'Académie[15]), voilà certes qui n'est pas fait pour captiver l'intérêt des générations actuelles, avides de notions positives et rarement éprises de haute spéculation. Mais on devra nous accorder aussi que tout esprit curieux de suivre le chemin parcouru de Platon à Damascius et Olympiodore, commercera volontiers et non sans charme avec ces philosophes de la Chaîne d'or, qui, à force de décomposer les idées abstraites et de varier les combinaisons de la pensée, ont porté la métaphysique et la théodicée jusqu'au raffinement le plus invraisemblable[16]).

---

[15]) Théol. platon. I, 35. Observons toutefois, à la décharge de notre auteur, qu'il distingue plusieurs fois l'interprétation philosophique et celle des théologiens.

[16]) Voir Jules Simon, Du Commentaire de Proclus sur le Timée de Platon (1839) et sa thèse doctorale Etudes sur la théodicée de Platon et d'Aristote. La lecture de ces deux ouvrages sera une excellente préparation à l'étude des textes néoplatoniques. La clarté lumineuse de l'exposition et la magie du style en font de véritables chefs d'oeuvre.

XXVIII.

Ein ungedruckter Brief von Descartes.

Von

Ludwig Stein in Zürich.

Seitdem der verdienstvolle französische Philosophiehistoriker Graf Foucher de Careil vor etwa drei Jahrzehnten aus dem Leibniz-Nachlass in Hannover so manchen kostbaren Schatz an ungedruckten Documenten von und über Leibniz und Descartes mit glücklicher Hand gehoben hat, ist man daran gewöhnt, dass von Zeit zu Zeit Publicationen aus diesem unerschöpflich scheinenden Nachlass erfolgen. Geschichtsforscher, Juristen, Philologen, Mathematiker und Philosophiehistoriker wetteifern seither förmlich in der Ausbeutung desselben. Und trotz der zahlreichen, schwer übersehbaren, weil verschiedenen und zum Theil entlegenen Wissenschaftsgebieten angehörenden Veröffentlichungen aus dem Leibniz-Archiv, scheint diese Quelle noch lange nicht versiegen zu wollen. Wol sprudelt sie nicht mehr so üppig wie ehedem, da man nur hinzulangen brauchte, um einen frischen, kräftigen Strahl aufzufangen, aber bei einigem Tiefergraben erweist sie sich immer noch ergiebig genug.

Den vorliegenden, soweit ich es übersehen kann, ungedruckten Brief von Descartes an einen sonst unbekannten Adressaten[1]), Mons. Dozem, gentilhomme Allemand, fand ich kürzlich im Convolut IV der „Philosophica“ von Leibniz in der Bibliothek zu Hannover. Durch welchen Umstand dieses Schriftstück rein mathematischen

[1]) In den üblichen Nachschlagewerken habe ich keine Spur des Adressaten aufzufinden vermocht. In der zweibändigen anonymen Biographie Descartes' vom Jahre 1691 (Paris, Daniel Horthemels) kommt der Name nicht vor.

Inhaltes unter die philosophischen Schriften gekommen ist, vermag ich nicht anzugeben, hingegen ist es sehr wol erklärlich, wie Leibniz in den Besitz einer Abschrift dieses Briefes von Descartes gelangt ist. Wie bekannt, hat sich Leibniz 1675 in Paris eindringlich mit dem Studium der Schriften Descartes' beschäftigt. „Er wusste sich Zugang zu den von Descartes hinterlassenen Manuscripten, welche Clerselier in Verwahrung hatte, zu verschaffen, und sehr umfangreiche Auszüge daraus, namentlich über Anatomie und Stereometrie, sind noch in seinen Papieren vorhanden[2]). Aus diesen Excerpten hat Foucher de Careil im ersten Band seiner Oeuvres inédites de Descartes, Paris 1859—1860, Einzelnes unter der von Leibniz stammenden Ueberschrift „Cartesii Cogitationes privatae" veröffentlicht. Was Leibniz veranlasst haben mag, sich den vorliegenden Brief Descartes', der die Auflösung einer Gleichung enthält, abschreiben zu lassen, darüber belehrt uns vielleicht eine Andeutung in seinen Notata quaedam circa vitam et doctrinam Cartesii, wo er ausführt, dass sich Descartes durch seine Methode der Lösung von Gleichungen grosse Verdienste erworben hat[3]).

Die Abschrift dieses Briefes stammt nicht von Leibniz selbst, doch hat er dieselbe revidirt und mehrfach corrigirt, auch die Ueberschrift „Lettre de M. Descartes à M. Dozem, gentilhomme Allemand" ebenso wie Datum und Unterschrift am Schluss der Abschrift eigenhändig hinzugefügt. Die Datirung aus Endegeest machte mich anfänglich stutzig, da ich in seinen drei Bänden Episteln keinen weiteren aus diesem Ort datirten Brief vorfand. Die aus den vierziger Jahren stammenden Briefe Descartes' sind vielmehr meist aus Egmond op de Hoef datirt[4]). Indess berichtet uns der schon erwähnte anonyme Biograph, dass Descartes sich wirklich

[2]) Vgl. C. J. Gerhardt, die philos. Schriften von Leibniz, IV, 266.

[3]) Ebenda IV, 313: Primus etiam animadvertit negativas radices non modo, sed et imaginarias seu impossibiles utiliter considerari et aequationes solvere, adeoque in universum tot esse radices quot dimensiones aequationis. Comparatio aequationum licet ab aliis nonnihil usurpata, ab ipso tamen promota est egregie.

[4]) Vgl. dessen Epistolae omnes, ed. Frankfurt, 1692. I, 3, 4, 82, 236, 296 u. ö.

im März 1641 nach Endegeest nahe bei Leyden zurückgezogen hat[5]).

Der vorliegende Brief an Dozem, der nach dem Urtheil eines berufenen Fachkenners, dem ich denselben vorlegte, mathematisches Interesse darbietet, ist weder in den mir vorliegenden beiden Ausgaben der Episteln Descartes' abgedruckt, noch in den Ausgaben seiner Werke von Cousin, Garnier und Aimé-Martin, noch endlich in den Publicationen von Foucher de Careil und E. de Budé, lettres inéd. de Desc., Paris 1868, enthalten, wie mir Lucien Herr, der geistvolle Kritiker der Revue critique und Bibliothekar der École normale in Paris, auf meine Anfrage bestätigt hat.

Hier der Text des Briefes:

Leibnitiana.

IV. Philos. Vol. I, c.

Ueberschrift von Leibnizens Hand:

„Lettre de M. des Cartes à M. Dozem, gentilhomme Allemand."

(Abschrift, nur am Schluss: Datum und Unterschrift von Leibnizens Hand.)

Monsieur.

J'ay differé quelques jours à respondre aux letres que vous aviez pris la peine de m'escrire affin de vous pouvoir mander particulierement, en quelle façon les Equations de x^6 se reduisent à x. Mais il me survient tout le*) jours tant de diverses occupation*) et j'ay si fort éloigné mes pensées de l'algebre, qu'il faut que je me contente de vous dire, que tout ce, dont je me souviens sur ce faict, est que les mesmes lignes courbes, qui servent à resoudre geometriquement les Equations de x^5, suffisent pour resoudre celles de x^6, et qu'il me semble avoir trouvé quelque façon de diviser x^6 pour l'invention de laquelle je n'avois besoin que d'une Equation de x^5. Mais comme je n'ay jamais fait beaucop d'estat de ces choses, je n'en ay rien gardé par escrit et n'en ay quasi plus de

[5]) La Vie de Mons. des Cartes, Paris 1691, II, 149: M. Alphonse ... étoit allé voir M. Descartes à Eindégeest, près de Leyde, où il s'étoit retiré depuis le mois de Mars 1641.

*) Sic!

memoire, il me semble pourtant que c'estoit en cette façon ayant l'Equation [6])

$$x^6 - ax^5 + bx^4 - cx^3 + dxx - ex + f = o.$$

Je la divisois en deux parties de chascune desquelles le(s) racine(s) se pouvoit tirer, et ces parties estant egales l'une à l'autre leurs racines l'estoient aussi à sçavoir

$$x^3 - \tfrac{1}{2}axx + px - q = nxx - nrx + ns$$

desquelles je cherchois les quantités p q r s et n (ou quelque autre au lieu de n, car la ciquiesme*) quantité inconnue peut icy estre prisse*) en plusieurs diverses façons), et ma derniere Equation ne montoit qu'à x^5. Au reste cela ne regarde point la solution des Equations en nombres et n'empesche*) aucunement que vous ne puissiez faire une regle pour trouver les racines de x^6, quand elles sont de simples binomes, ainsy que vous en avés fait une pour x^5. Et en cela je ne doute point que vous ne veniés à une Equation de y^{12} ou y^{10}. Et ce qui est digne icy d'estre examiné, c'est qu'elles sont toutes les 10 ou 12 racines de ces Equations, comme par exemple en la vostre $y^{10} + ay^8 - by^7$ etc. vous pouvés premierement connoistre toutes les racines que vous donnera une Equation de x^5 que vous aurés composée de plusieurs binomes commes [7]), et apres avoir divisé l'Equation y^{10} etc. par toutes ses racines commes [8]), je ne doute point que vous ne poussiez aussi trouver les autres et peutestre que cela vous fera voir un moyen pour abreger la regle. Mais toutes ces choses ne se peuvent si bien escrire que dire ny aussi ce que je pourrois avoir à respondre touchant le reste de vostre lettre, où vous usés d'une façon de raisonner, qui est tres bonne et tres utile en mathematique, pourveu qu'on s'en serve seulement pour ouvrir les chemins à chercher la verité et non pas pour se fier aux pensées, qui viennent en cette sorte, comme si elles estoient toutes certaines, au reste j'ay quasi apris en mesme tems de vous et de Monsieur Picot, combien vous

---

[6]) Einzelne offenbare Abschreibefehler in den mathematischen Formeln habe ich beseitigt.

[7]) Sic! anstatt connus.

[8]) Hier von Leibniz corrig. in connus.

vous plaisez en conversation l'un de l'autre. Je ne doute point, que le temps n'augmente de plus en plus vostre amitié, et je tiendray à beaucoup d'heur, s'il vous plaist, de m'y recevoir pour tiers, car je suis

Monsieur
vostre tres humble et tres acquis serviteur
Descartes.

D'Endegeest ce 25 Mars 1642.

XXIX.

Die Erlanger Giordano Bruno-Manuscripte.

Von

Remigius Stölzle in Würzburg.

Das Studium von Irmischers Katalog der Erlanger Handschriften, auf den mich Herr Oberbibliothekar Dr. Kerler gelegentlich aufmerksam machte, war Veranlassung zur Entdeckung der Papier-Msc. 1215 u. 1279, von denen letzteres die Aufschrift trägt (f. 1r): „Eorum quae in Physicorum de generatione et corruptione et IV° Metheorologicωn (sic!) Aristotelis libris continentur tractatus, succus imo Jordani Bruni Nolani Camaracensis", während in 1215 der Titel f. 3r kurz lautet: „Libri Phisicorum Aristotelis a Clariss. Dn. D. Jordano Bruno Nolano explanati". Msc. 1279 enthält auf 92 Blättern:

A) Kommentare zu Aristoteles und zwar a) zu den ersten 5 Büchern der Physik (lib. I f. 2r—24v; II f. 24v—32r; III f. 32v—33v; IV f. 34r—v; V f. 35r) b) zu de gener. et corr. (lib. I f. 35r—42r; II f. 42r—48v) c) zum vierten Buch der Meteorologie (f. 49r—56v). B) die Schrift de magia physica f. 58r—74v. C) Thesen zu de magia physica f. 76r—89r (f. 57, 75 u. 90—92 leer). Während B u. C nur in 1279 vorliegen, haben wir für die Kommentare in 1215 noch einen zweiten Zeugen. Beide Msc. sind nicht unmittelbar nachgeschriebene Vorlesungen Brunos, wie ich anfangs glaubte, sondern Abschriften von Werken Brunos, die von Bruno vielleicht zum Drucke bestimmt, wie de lampade combinatoria (cf. Archiv III p. 391) zuerst in Vorlesungen behandelt worden waren. Das ganze Msc. 1279 ist, was durch die von mir in der Trewschen Briefsammlung zu Erlangen aufgefundenen Briefe Hieron. Beslers

aus den Jahren 1590 und 1591 (Msc. 1826, Irmischer p. 315 Z. 7 v. oben), sowie andere in cod. Erlang. 1267 und 1184[1]) vorliegende Schriftproben desselben zur Evidenz erwiesen ist, von Hieronymus Besler geschrieben, und wohl zu Helmstädt, wo er schon Sekretär Brunos war, wie aus dem unten mitgetheilten, bisher unbekannten Briefe[2]) erhellt. Freilich zeigt sich Besler als einen

---

1) M. 1267: lectiones Clarissimi viri Alex. Massae de morbis mulierum habitae anno 1591 Patavii Anthenoris; ist von Hier. Besler geschrieben; ebenso 1184: Collectanea etc.

2) Aus den 2 von Besler 1590 zu Helmstädt geschriebenen Briefen, die Bruno betreffen, sei hier einiges — ganz werden sie in der italienischen Ausgabe der Werke Brunos von Tocco und Vitelli zum Abdruck kommen — mitgeteilt. Besler schreibt an seinen in Berg bei Barleben wohnenden Oheim, einen Arzt namens Wolfgang Zeileisen. Dieser hatte, wie andere Briefe der genannten Sammlung ergeben, zu Paris studirt, selbst Unterstützung genossen und gewährte nun solche auch bedrängten Männern, wie hier Besler und Bruno. Er starb, noch während Besler in Padua studierte 1591, nachdem er Besler zum Erben eingesetzt hatte. An diesen schreibt also Besler über Bruno, ohne diesen namentlich zu nennen: ...... „Cras deo volente die lunae D. D. valedicet Academiae abiturus fortassis tertia post die. Praeterita septimana fui cum D. D. Wolffenbuttel propter donum 50 fl a principe nuper Helmstadium peragrante datum accipiendum, res mira et improvisa; die ♀ elapsa fuit in disputatione Heidenreichs bene tractans ipsos. Ad studia vero quod attinet, pergit certe sedulus, describendum denuo accepi ab eo novum tractatum de arte inventiva, immoratur in arte medica iam Lulli arte. Ad imagines quod attinet de quibus plurima dixerat, est venturus his absolutis, quas quidem et pro se mea littera scriptas ut habeat saepius meminit. Si datur occasio loco illo Magdeburgi inprimendi aliquid, quia gratus esse vult principi, aliquandiu ibi commorabitur. Sed de his et aliis rebus necessariis opus erit, dum et ipse aveat praesentiam vestram, vestro ipso colloquio. Faciet igitur D. Wolfgangus, si quam primum hic esse poterit colloquendi gratia, quod pernecessarium. Caetera oretenus ut agantur igitur differam.“

„Datae ex maturante calamo Helmstadii in ipso die palmarum mane. Valeas mi D. Avuncule mei memor ex animo syncere deditiss. Hierony: Beslerus.“

In einem zweiten Brief heisst es mit Bezug auf den vorstehenden:

„Cum praeter expectationem, mi Dómine Avuncule Wolfgange, diutius D. D. hic commorari cogatur propter defectum curruum et nimium iniquumque petentis locantis, ne frustra Magdeburgi Dominus Avunculus nos quaerat, hisce litteris significare necessarium fuit. Expectamus cras currum illius Osterrochs, qui vehit doctorem Horstium iurisconsultum, valde tamen dubium an rediturus. Fuerunt, qui Magdeburgum veherent, alii cives ibidem; quibus cum tandundem

flüchtigen und nachlässigen Schreiber; denn Msc. 1215 mit 71 Blättern, obwohl von fol. 30 an sehr flüchtig geschrieben und gegen Schluss mehrfach lückenhaft, erscheint als zuverlässiger und wird daher von Herrn Prof. Vitelli mit Recht zur Textgrundlage gemacht. Wie durch diese Daten die Zeit der Niederschrift sicher bestimmt wird, ebenso die Zeit der Abfassung der Kommentare durch den Zusatz „Camaracensis“ in 1279. Darnach fanden diese Vorlesungen im Cambrai-colleg, also zu Paris statt (cf. Fiorentino p. XXIII der praef. Jord. B. N. opera vol. I, p. I). Da wir nun aus Brunos zweitem Pariser Aufenthalt von einer öffentlichen Lehrthätigkeit desselben nichts hören, dürfen wir die Entstehung der Kommentare wohl dem ersten zuweisen, d. h. der Zeit von Mitte od. Ende 1581 bis Frühjahr 1583 (Sigwart: Kl. Schr. I p. 303. 2. Aufl. u. Berti: G. Bruno 1889 p. 117 u. 158). Gegen eine solche Annahme spricht auch die Haltung der Kommentare nicht. Denn nach einer kurzen Darlegung des zu behandelnden Inhalts, in welche methodologische Erörterungen verwebt sind, beginnt die Erklärung; sie ist gedrängt und klar, mehr zusammenfassend als erweiternd; dazwischen bringt Bruno auch seine persönlichen philosophischen Ueberzeugungen an den Mann, wirft f. 39 v Aristoteles mangelhaftes Eindringen in die Ansichten der alten Philosophen vor, stellt sich f. 40 r in Gegensatz zu den Peripatetikern, erklärt sich f. 17 r für Anaxagoras, aber gegen Plato. Auch die Zusammenstellung f. 28 v: nicht Zufall, sondern Intelligenz od. Natur, sowie der Abschnitt f. 35 r — 36 r über Werden und Vergehen[3]) dürfen als charakteristisch für Bruno her-

---

peterent ac qui Helmsteti cives essent, dare ut maxime iniquum recusavit D. doctor expendere. Lanio quaerebat $^3/_4$ taleri vel 15 gr. misnicos et meridie et vesperi et meridie sequenti in redeundo victum pro equis et res per deum ut iniustissima ita pessima. Poterit hic Dn. Wolfgangus suum impertiri consilium et quando et ubi nos convenire velit, desideratus scribendo explicare ....“.

.... „datae ex maturante stilo anno 1590 a festo paschatos die ☿ Helmsteti.“

Sigwarts Vermutung über Brunos Aufenthalt in Helmstadt wird durch diese Briefe glänzend bestätigt.

[3]) Da findet sich auch Brunos Lieblingsspruch: sub sole nihil est novum et idem quod fuit est et [quod] est erit.

vorgehoben werden. So gewähren diese Kommentare einen nicht uninteressanten Einblick in Brunos Lehrthätigkeit und Entwicklungsgang.

Wir wenden uns zum Traktat de magia physica, der ohne alle Aufschrift in 1279 vorliegt und ganz ebenso im Moskauer Msc. f. 7—27 nach Herrn Lutoslawskis Beschreibung (Archiv II p. 526ff.) sich findet. Diese Schrift wird von den H. H. Tocco u. Vitelli in die Ausgabe der Werke Brunos mit aufgenommen, ein Umstand, der uns eigentlich den Nachweis der Echtheit ersparen könnte. Doch da Herr Lutoslawski infolge seiner irrtümlichen Auffassung der von Bruno im Venetianischen Verhör gesprochenen Worte die Schrift Bruno abspricht, sei nur auf ein paar Punkte hingewiesen, welche Brunos Autorschaft ausser Zweifel setzen. Die von Schoppius (cf. Berti p. 463—64) gegen Bruno erhobenen Anklagen: „Bruno habe die Magie als etwas Gutes und Christus als einen Magier bezeichnet“ sind nur durch Mocenigos Denunciation bezeugt. In unserem Traktat finden dieselben, die erste f. 59 v, die zweite f. 70 v und 74 r ihre thatsächliche Unterlage. F. 67 v nimmt der Autor auf ein persönliches Erlebnis in seiner Heimat Nola bezug, bekanntlich eine Eigenthümlichkeit Brunos. Entscheidend aber ist, dass f. 62 v nicht bloss dem Gedanken nach, sondern geradezu wörtlich mit der Stelle in de triplici minimo p. 74 (Tocco u. Vitelli p. 210) übereinstimmt, wo Bruno von seiner Schrift de magia physica spricht. Am ersten Orte heisst es: „quandoquidem anima ubique suam corporis agnoscit materiam quod apertissime in libro de physica magia aperiemus“; f. 62 v in unserem Tractat: „anima . . . . quapropter cum ipsius natura sit ubique tota et continua ubique materiam corpoream consistentem agnoscit“. Darnach wird niemand mehr an der Echtheit unserer Schrift zweifeln. Nicht so sicher aber als der Autor der Schrift ist die Zeit ihrer Entstehung. Denn die Verweisung Brunos mit „aperiemus“ sagt nicht, dass die magia physica erst verfasst werden soll, sondern nur, dass sie noch nicht veröffentlicht sei, ja die auffallende Uebereinstimmung der Citate legt den Schluss nahe, dass Bruno die magia physica schon fertig vor sich hatte. Wir dürfen dieselbe also unbedenklich vor 1591 setzen und vielleicht

nicht viel später als die Kommentare. Es sind nämlich die Thesen über Magie später als die Magie; sie sind aber auch später als die Kommentare, denn f. 82r These XXV wird offenbar auf das I. Buch der Physik f. 14r: „de contrarietate principiorum“ bezug genommen und f. 79 v These XV ausdrücklich auf das liber de generatione in capite de tactu d. h. f. 38 r verwiesen[4]). Daraus schliessen wir: auch die magia physica ist später als die Kommentare. Ob sie aber ebenfalls Brunos erstem Pariseraufenthalt angehört, so dass in der Frage des französischen Königs Heinrich an Bruno: „se la memoria che havevo et e che professava era naturale o pur per arte magica“ (Berti p. 394) ein Hinweis auf dem König bekannt gewordene Beschäftigung Brunos mit Magie erblickt werden dürfte, darüber sind vorerst nur Vermutungen möglich. Was den Inhalt der magia physica betrifft, so zeigt sich Bruno hier, so sehr er sonst die gewohnten Gedankenbahnen verliess, ganz als Kind seiner Zeit.

An die magia physica reihen sich 57 grössere od. kleinere markig geschriebene Abschnitte, denen meist klein geschrieben eine Erläuterung folgt, ganz so wie im Moskauer cod. f. 28—38. Freilich einen Kommentar der magia physica, wie Herr Lutoslawski a. a. O. p. 540 will, können wir darin nicht sehen. Denn die im Erlanger Msc. am Rande in der magia physica angebrachten: IV. Th. (f. 59r), V. Th. (f. 59v), VI. Th. (f. 60 r), XIV. Th. (f. 61 v) u. s. w. sind Verweisungen auf Thesen, und diese haben wir eben in 76r—89r vor uns. Die Thesen hinwiederum verweisen an zahlreichen Stellen auf die magia physica. Der Inhalt der magia physica wird, der Sitte jener Zeit entsprechend, noch einmal summarisch in Thesen zusammengefasst. Solche hatte Bruno schon zu Toulouse aufgestellt (Berti 394 Anm. 1), solche haben wir vor uns im Acrotismus, der ein vollständiges Analogon unserer Thesen bildet.

[4]) Bruno citiert These XXV: huc spectat illa doctrina quae est in I. physicorum, quae est de generatione ex contrariis und These XV das liber de generatione, beide also als selbständige libri; in de triplici minimo p. 12 (Tocco und Vitelli p. 142 v 8): velut in Physicis ample patefecimus. Dieses letztere Citat passt auf den Abschnitt im 1. Buch der Physik „quid sit generatio“ f. 35 r — 36 r. Haben wir vielleicht in den Commentaren zur Physik die von Berti p. 483 als verloren bezeichnete und von Bruno selbst citierte Physik vor uns?

Das sind die Erlanger Bruno-Funde[5]). Sie ändern an dem Gesammtbilde der geistigen Persönlichkeit Brunos nichts Wesentliches; sie können nur als weitere kleine Striche zur genaueren Ausführung seines Bildes, wie es kürzlich in umfassendster und tiefgreifendster Weise Tocco in seinem gelehrten Werke gezeichnet hat, beitragen und dürften unter diesem Gesichtspunkte dem Philosophiehistoriker nicht unwillkommen sein.

---

5) Sowohl meine brieflichen Anfragen an das evangelische Predigerseminar in Wittenberg, an die Univ.-Bibliothek zu Halle und die Stadtbibliothek zu Frankfurt a. M., als auch meine persönlichen Nachforschungen im Kreis- und im städtischen sowie im Freiherr von Tucherschen Archiv zu Nürnberg fanden, wofür ich hiemit geziemend danke, freundlichstes Entgegenkommen, ergaben aber keine neue Ausbeute.

XXX.

Die Gottesidee bei Locke und dessen Gottesbeweis.

Von

Dr. **Georg Geil** aus Strassburg i./E.

Einleitende Bemerkungen.

Benno Erdmann referiert in dieser Zeitschrift (II p. 99—122) über die Arbeiten von Sommer und von mir in einer Kritik, von der er selbst sagt, dass darin die Grenzen zwischen einem beurtheilenden Referate und einer selbständigen Abhandlung verwischt würden. Ich bin dem Kritiker zu grossem Danke verpflichtet. Er hat mich durch seine Bemerkungen zu erneutem Studium der dort von mir behandelten Dinge angeregt. Ich bin den Argumenten, die Benno Erdmann gegen mich vorgebracht hat, nachgegangen. Hier lege ich das Ergebniss meiner Untersuchung hinsichtlich eines Punktes nieder. —

Die von mir zu erweisende Thatsache, dass wir bei Locke eine zweifach gestaltete Gottesidee und einen doppelt gearteten Gottesbeweis haben und der ganzen Lage der Dinge nach finden müssen, ist bis jetzt kaum hervorgehoben worden; man übersieht in der Regel den Metaphysiker gegenüber dem Empiristen. Die Erklärung dieses Umstandes liegt auf der Hand. Es ist keine Frage und nimmt auch gar nicht Wunder, dass die sensualistische Grundrichtung Lockes eine Behandlung auch dieses Punktes auf empirischer Basis

hat entstehen lassen[1]). Weitaus der grössere Theil der lockeschen Auseinandersetzungen sind in diesem Sinne gehalten. Da sticht vor allen Dingen die Analyse der Gottesvorstellung in die Augen. Auch die Behandlung unseres Gegenstandes in B. IV ist in einem nicht unbeträchtlichen Teil, nun sagen wir einmal, ächt lock'isch gehalten. Aber hier tritt er in dem grösseren Teile seiner Auseinandersetzungen, vom Stoffe gezwungen, über seine Grenzen und wird metaphysisch[2]). —

§. 1.
Lockes Lehre in Buch I.

Im 1. B. redet Locke in Cap. IV 7—17 über die Gottesvorstellung. Was sagt er da? Die Vorstellung Gottes ist nicht angeboren (not innate), denn Atheisten bei uns, ganze Völkerschaften in anderen Erdtheilen haben diese Idee nicht. Aber angenommen, es hätten alle Völkerschaften und jeder einzelne Mensch diese Idee,

---

[1]) Vergl. auch die Kritik von Natorp Philos. Monatshefte Bd. XXIV p. 493.

[2]) Ursprünglich war beabsichtigt, in einem grösseren Referate hier die Behandlung unserer Frage in der darüber vorliegenden Litteratur nachzuweisen. Der Raum, der mir zugewiesen ist, verbietet mir dies. Deshalb sei kurz verwiesen auf die in Betracht kommenden Autoren.

Leibniz (nouveaux essais ed. Erdmann pars prior 1840 pag. 373 und 375). — Schärer (John Locke, seine Verstandestheorie und seine Lehre über Religion, Staat und Erziehung. Leipzig 1860 pag. 161) (schiefe Darstellung). — Hartenstein (Lockes Lehre von der menschlichen Erkenntniss in Vergleichung mit Leibniz's Kritik derselben, Kgl. sächs. Gesellsch. der Wissensch. phil.-hist. Klasse Bd. IV—VII Leipzig 1861) übergeht die Frage. — Drobisch (Ueber Locke den Vorläufer Kants, Ztschr. für exakte Philos. II. Bd. pag. 1—32 pag. 24). — Burger (Lockes Bewijs voor het bestaan van God Amersfoort 1872). Dies Buch sollte Heinze aus Ueberweg streichen. Es ist nämlich lediglich eine Uebersetzung von Lockes B. IV, X ins Holländische. Der Verfasser steht auf folgendem Standpunkt: Wanneer men enkele uitdrukkingen meer moderniseert, en b. v. in plaats van levensgeesten in § 19 bewegingszenuwen leest: dan is zijn bewiys nog tegenwordig bruikbaar; en ik geloof niet, dat wij in onzen tijd zoo heel veel verder gevoordert zijn. — Winter (Darlegung und Kritik der Lockeschen Lehre vom empir. Urspr. der sittl. Grunds. Bonn 1883), sowie Stroetzel (Zur Krit. der Erkenntnisslehre von J. Locke, Berlin 1869) übergehen diese Frage. — Auch Manly (Contradictions in Locke's Theory of Knowledge Leipzig 1885), und hier war doch Gelegenheit. — A. de Fries (Die Sub-

so würde dies nicht das Angeborensein derselben beweisen. Denn dann müssten Begriffe wie Hitze, Zahl, Feuer und viele andere auch angeboren sein, da sie jeder Mensch hat und kennt. Allerdings ist der Umstand, dass diese Vorstellung nicht überall vorkommt, auch kein Beweis gegen das Dasein Gottes.

Der Zwiespalt, der hinsichtlich der Gottesidee sich durch seine Lehre hindurchzieht, ist hier schon angelegt. Die Vorstellung Gottes ist nicht angeboren: empiristisch. Wir können sie finden, sie ist dem common light of reason genehm, sie ist auf eine natürliche Weise von jedem Theil unseres Wissens ableitbar. Sie kann von uns gefunden — nicht erfunden — werden. Ja, wie denn? Dann muss sie doch in unserem Geiste liegen, oder in demselben wenigstens prädisponiert sein. Dann ist sie doch virtuell in uns vorhanden. Unsere Reflexion findet also nach dieser Darstellung die Gottesidee auf: sie wird nach unserer Darstellung nicht gebildet wie in B. II. Wir haben also hier die positive Gottesvorstellung, die wir — in uns — gefunden haben by seriously reflecting. Der § 12 B. I macht mir inhaltlich und formell den Eindruck, als ob er in direkter Widerlegung gegen Descartes und seine Anhänger geschrieben sei. Indeed it is urged that it is a suitable to the goodness of God to imprint upon the minds of men characters and notions of himself, and not to leave them in the dark and doubt in so grand a concernment; and also by that means to secure to himself the homage and veneration due from so intelligent a creature as man. —

Dieser Grund für das Angeborensein, sagt Locke, beweist zu viel. Denn, wenn es der Güte Gottes entspricht, dem Geiste die Idee seiner einzuprägen, dann musste Gott auch alles das dem Menschen einprägen, was diesem nutzt und frommt. Der Mensch

---

stanzlehre J. Lockes mit Beziehung auf die cartesianische Philosophie kritisch entwickelt und untersucht. 1879 pag. 48 ff. pag. 57 f.). — Victor Cousin (cours de l'hist. de la philos. [Hist. de la philos. du XVII[e] siècle (Bd. II) Paris 1841] pag. 126). — Derselbe (philos. de J. Locke Paris 1861 pag. 396). — Geil (Ueber die Abh. Lockes von Descartes, Strassburg 1887, pag. 45, 53, 65). — Sommer (Lockes Verhältniss zu Descartes Berlin 1887). — Ueberweg-Heinze (7. Aufl., 1888, pag. 119).

kann aber auch ohne angeborene Grundsätze mit richtiger Anwendung seiner Fähigkeiten Gott entdecken.

Wenn allerdings irgend eine Idee der menschlichen Seele eingeprägt wäre, dann müsste es die Idee Gottes sein. Aber diese Idee ist ja bei den verschiedenen Menschen verschieden. Man vergleiche nur die Gottesvorstellung bei Mono- und Polytheisten, die der ersteren wieder bei Menschen verschiedener Bildungsstufe. Gott hat doch nicht nur seinen Namen einprägen wollen. Die Gottesidee also not imprinted, but acquired by thought and meditation. Die Weisen finden Gott in seinen Werken. Aber auch, wenn die Vorstellung Gottes gefunden ist, finden wir dieselbe ganz verschieden in den Köpfen der verschiedenen Menschen (in the shape of a man sitting in Heaven).

Die Gegnerschaft Descartes' und Lockes hinsichtlich unserer Frage nach der im ganzen empiristisch gehaltenen Darstellung Lockes in B. I ist doch nicht allzu tiefgehend. Dort haben wir die Idee Gottes als ursprünglichen Besitz, sozusagen als idea innatissima, hier können wir sie finden, haben sie also auch virtuell. Die Parallele mit der Vorstellung des Feuers erweist sich sofort als hinfällig, wenn wir näher auf die Sache eingehen. Gott kann nur gefunden werden durch reflection (thought and meditation). Man versuche einmal dasselbe mit dem Feuer. (Ueber die lockesche sensation and reflection Cf. Stroetzel.) Durch die so empiristisch aussehende reflection wird Locke hier, wie so oft, Metaphysiker. Die Attribute, die Locke Gott beilegt, sind natürlich dieselben, wie die cartesianischen, und zwar hier in positivem Sinne. Der ganze Unterschied hinsichtlich der Gottesidee besteht darin, dass wir sie bei Descartes aktuell haben, intuitiv erfassen; bei Locke müssen wir Nachdenken und Ueberlegung verwenden, um die Idee zu finden; die Gottesvorstellung — und der Punkt ist nicht zu übersehen — ist von anthropomorphen Beigaben zu reinigen. Der Unterschied ist also lediglich ein psychologischer, kein ontologischer.

Anders mit dem Gottesbeweise in B. I. Wir haben den von Locke meist verwandten kosmologischen Beweis. Psalm 19, 2:

הַשָּׁמַיִם מְסַפְּרִים כְּבוֹד־אֵל
וּמַעֲשֵׂה יָדָיו מַגִּיד הָרָקִיעַ׃

Die ganze Natur ein grosses wunderbares Werk, überall Zeichen der göttlichen Allmacht und Weisheit, Gott muss sein: denn sonst bleibt alle diese Herrlichkeit für uns unerklärt. Das ist lock'isch gedacht. — Descartes geht von der Idee Gottes aus, um dessen Sein zu beweisen. Natürlich. Er hatte ja alle Dinge um ihn herum in Zweifel gezogen, diesen weise geordneten Kosmos hatte er für möglicherweise illusorisch gehalten. Er muss anders verfahren. Hier der streng logische Denker, dort der staunende Beobachter der Natur. Hier der ontologische, dort der kosmologische Gottesbeweis.

§. 2.

Buch II.

Anders stellt sich die Sache in der Lockeschen Darstellung des B. II. Hier finden wir bei Locke den negativen Gottesbegriff. Die Darstellung an dieser Stelle stimmt mit dem durchaus sensualistisch gehaltenen Charakter des zweiten Buches zusammen. Es hat sich mir bei dem wiederholten Studium des lockeschen Werkes die Ueberzeugung aufgedrängt, dass sich der Umstand, dass Locke das Attribut eines Empiristen gegeben wird, wesentlich aus B. II erklärt. In B. IV, das gelegentlich über Gebühr vernachlässigt wird, ist Locke wesentlich aprioristisch denkend. Dies hängt nun wiederum mit dem zu behandelnden Stoffe zusammen.

Man kommt zu der Vorstellung von dem unbegreiflichen höchsten Wesen auf demselben Wege, wie zu jeder andern (II, 23, 33). Die Vorstellung Gottes ist eine zusammengesetzte, zusammengesetzt aus den Vorstellungen des Daseins und der Dauer, des Wissens und der Macht, der Kraft und des Glückes und anderer Eigenschaften und Kräfte, deren Besitz werthvoll ist. When we should frame an idea the most suitable we can to the Supreme Being, we enlarge every one of these with our idea of infinity; and so putting them together make our complex idea of God. For, that the mind has such a power of enlarging some of its ideas, received from sensation and reflection, has been already showed.

Die Unendlichkeit mit jenen Vorstellungen von Dasein etc. zusammen bildet unsere Gottesvorstellung. Diese Vorstellung ist aber nicht adäquat; denn (§. 35), wenn auch Gott in seiner Weis-

heit (die wir sicherlich nicht kennen, da wir ja nicht einmal die wirkliche Wesenheit eines Steines oder einer Fliege von uns selbst kennen) einfach und nicht zusammengesetzt ist, so haben wir doch keine andere Vorstellung von ihm, als die eines ewigen und unendlichen Daseins und Wissens etc. Dies aber sind alles besondere Vorstellungen und Beziehungen; alle sind ursprünglich durch Sinnes- und Selbstwahrnehmungen gewonnen. Sommer meint bezüglich dieser lockeschen Erörterungen, der englische Philosoph mache den cartesianischen Gottesbeweis durch dieselben zu nichte, indem er den Trugschluss von der Vorstellung eines realen Gottes auf die objective Realität desselben vermeide und die Gottesvorstellung als Produkt unserer kombinierenden Phantasie nachweise. Die Sache liegt meines Erachtens anders. Descartes unterscheidet eine positive und eine negative Unendlichkeit. Es ist nach ihm etwas anderes, ob ich mir unsere Anlagen und Fähigkeiten in infinitum gesteigert denke, und wiederum etwas anderes der Begriff der absoluten Unendlichkeit, der, nicht auf psychologischem Wege zu Stande gekommen, einer Steigerung unfähig ist. Was also Locke hier lehrt, war Descartes wohl bekannt, aber nicht von ihm acceptiert. Descartes nimmt für Gott die positive, nicht die negative Unendlichkeit in Anspruch. Der Trugschluss von dem Begriff auf das Dasein ist nur dadurch möglich, dass die Existenz als eine Eigenschaft angesehen wird. Thut denn nicht Locke dasselbe? Er unterscheidet auch nicht das Existenzialurtheil von dem analytischen. Wiederholt nennt er die existence mit den Eigenschaften. Er nimmt also denselben Trugschluss in sein System mit auf, wenn auch nicht, indem er aus der Idee das Dasein als eine Eigenschaft deduziert, so doch dadurch, dass er dasselbe als eine solche in die Idee induziert. Der lockesche Gottesbegriff des II. B. ist also ein Produkt aus dem Dasein und den trefflichen menschlichen Eigenschaften x ∞. Der Fehler des Anthropomorphismus, den er in B. I so sehr tadelte, wird hier von ihm selbst gemacht. Dies nimmt nicht Wunder. Locke befindet sich in einem Antagonismus. Er muss entweder die von ihm betretene sensualistische Bahn verlassen, oder er bekommt die Vorstellung eines vollkommenen Menschen, nicht die von Gott. Dieser Widerstreit kommt in dem Satze,

in dem er sagt: „Gott ist freilich in seiner Weisheit einfach", schön zum Ausdruck. Locke will einen transscendenten Begriff, eine Idee in kantischer Terminologie, sinnlich erklären; dies ist unmöglich, er muss in Widerspruch mit sich selbst kommen. —

Locke hat also den Gottesbeweis Descartes' so wenig durch seine Analyse vernichtet, dass er vielmehr in einen Fehler hineingerathen ist, den Descartes mit Bewusstsein vermieden hat; er geräth ausserdem in Widerspruch mit sich selbst. Diese Gottesvorstellung ist eine Frucht des ins Uebersinnliche strebenden Sensualismus, die der Natur der Sache nach voll herber Widersprüche ist. Diesem Produkt der kombinierenden Phantasie konnte Locke, wie wir schon sahen und weiter sehen werden, selbst nicht treu bleiben. Der unendliche allmächtige Gott lässt sich kein menschliches Aussehen geben, auch dann nicht, wenn man alles vortreffliche mit ∞ multipliziert. Es besteht also hier ein gewaltiger Unterschied zwischen Descartes und Locke in psychologischer Hinsicht. — Wenn wir uns aus den lockeschen Erörterungen des II. B. das herausnehmen, was man Gottesbeweis nennen könnte, so haben wir wiederum das kosmologische Argument. Gott muss sein als causa mundi.

Im ganzen können wir sagen: Descartes hat den Fehler begangen, einen metaphysischen Begriff verstandesgemäss zu bearbeiten: er wird dadurch zum Dogmatiker. Locke begeht den viel grösseren Fehler, metaphysische Begriffe zu „sensualisieren": er entzweit sich mit sich selbst. Beide stehen unter „den Sophistikationen der reinen Vernunft", beide handeln, veranlasst von jenem „Schein, der auch den weisesten unaufhörlich zwackt und äfft."

§. 3.
Buch IV.

Ich komme nun zu der wichtigsten Erörterung des Essay, die sich in B. IV X befindet. Was sagt Locke hier? Die Auseinandersetzung beginnt ganz nach Art des B. I. Wenn uns auch Gott keine Vorstellung seiner eingeprägt hat, so hat er doch unsere Seele mit Vermögen ausgestattet, ihn zu finden. Mit mathematischer Gewissheit können wir ihn finden. Die Seele muss diese

augenfällige Wahrheit von einem Stück unseres anschaulichen Wissens ableiten (and the mind must apply itself to a regular deduction of it from some part of our intuitive knowledge). Um darzulegen, dass wir Gott erkennen, d. h. von seinem Sein Gewissheit erlangen können, braucht man nicht über sich selbst und die unzweifelhafte Gewissheit seines eigenen Seins hinauszugehen. — Zweifellos ist dem Menschen seine eigene Existenz. Ausserdem weiss der Mensch durch anschauliche Gewissheit, dass das reine Nichts nicht Etwas hervorbringen kann. Es muss also von Ewigkeit her etwas bestanden haben. Diese ewige Quelle alles Seienden muss auch die Quelle und der Ursprung aller Macht, d. h. höchst mächtig sein. Es muss dieser Urquell alles Seienden als die causa creatrix alles Wissens aber auch höchst weise sein. Thus from the considerations of ourselves and what we infallibly find in our own constitutions, our reason leads us to the knowledge of this certain and evidend truth, that there is an eternal most powerful and most knowing Being, which, whether any one will please to call God, it matters not. The thing is evident; and from this idea duly considered, will easily be deduced all those other attributes which we ought to ascribe to this Eternal Being. —

Während also Descartes Gott zur Erklärung der Gottesidee in uns verlangt, braucht Locke das Dasein Gottes, um unsern Geist selbst zu erklären. Beide aber leiten unser Wissen vom Dasein Gottes ab from the consideration of ourselves and what we infallibly find in our own constitutions. — Als Beleg für die Richtigkeit seiner Argumentation bringt Locke die Worte Ciceros aus De legibus II: Quid est enim verius quam neminem esse oportere tam stulte arrogantem, ut in se mentem et rationem putet inesse, in coelo mundoque non putet? Aut ea quae vix summa ingenii ratione comprehendat nulla ratione moveri putet?

It is plain to me, fährt der Philosoph fort, we have a more certain knowledge of the existence of God than of anything our senses have not immediately discovered to us. Nay I presume, I may say that we more certainly know that there is a God than there is anything else without us.

Erstaunt hält der aufmerksame Leser hier inne, um sich zu

fragen, ob denn das wirklich Locke ist, der dies schreibt. Unser Wissen von Gott ist also sicherer als das Wissen von den Dingen da draussen. Das sagt der Sensualist? War es nicht bei Descartes ebenso? Folgte nicht der intuitiven Erkenntniss das Ego als substantia cogitans, die demonstrative Gewissheit von der Existenz Gottes und dann die der res extensa? Ist dies denn noch dieselbe Gottesidee, wie wir sie in B. II den Philosophen psychologisch entwickeln sahen? Ist diese Idee, von der wir eine intuitive Gewissheit haben, die die Quelle aller Weisheit und aller Macht ist, dieses Einsichtigseiende, auf das uns die Vernunft bei Betrachtung unserer selbst führt, ist es noch die auf Grund der sensation und reflection gebildete Gottesvorstellung, die wir dadurch bildeten, dass wir unsere Anlagen und Fähigkeiten ins Unendliche steigerten? Diese Gottesidee, aus der wir bei gehöriger Betrachtung leicht alle jene übrigen Eigenschaften ableiten können, die man diesem ewigen Wesen zuschreiben muss, kann doch nimmermehr identisch erklärt werden mit jener anderen Gottesvorstellung, die wir gebildet, zusammengesetzt, durch Multiplikation der menschlichen Vorzüge mal unendlich erhalten haben. Dies ist die Gottesidee, die ich oben negativ genannt habe; jenes ist die positive cartesianische Gottesvorstellung, die wir in uns haben, die wir durch aufmerksames Nachdenken in uns finden können. Diese positive Gottesvorstellung stellt sich bei dem Philosophen ein, so wie er nicht nur über die psychologische Genesis der Frage nachdenkt, sondern Gott zum Gegenstande seines Nachdenkens macht als den Quell alles Seins und alles Wissens, also seine Untersuchung einen ontologischen Charakter annimmt. Durch einen Satz wie „ich möchte annehmen, dass wir sicherer wissen, dass es einen Gott gibt, als sonst ein Ding ausser uns“ wirft der kühne Empirist, der oben mit Hilfe seiner kombinierenden Phantasie einen Riesenmenschen erschuf, diese seine Ansichten über den Haufen und kommt auf jene Idee eines positiven Gottes, wie Descartes sie lehrte, von dessen Dasein uns unser eigenes Sein demonstrative Gewissheit gibt. Wir können die Idee Gottes in uns finden, und aus dieser Vorstellung können wir alle Eigenschaften (das Dasein ist auch eine solche) ableiten (deduce), quod idem fecit Cartesius. Es ist also ein Widerspruch in der lockeschen

Lehre von der Gottesvorstellung. Dieser Widerspruch ist klar. Er muss sich da einstellen, wo der Empirist transscendent wird. Da reicht sein anthropomorph gebildeter Gott nicht aus. Von da an ist Locke Apriorist oder Cartesianer. Vor dem Fehler Descartes der Gleichsetzung des Daseins mit einer Eigenschaft bleibt Locke auch hier nicht bewahrt.

Aber nicht nur hinsichtlich der Gottesidee, auch hinsichtlich des Gottesbeweises wird Locke sich selbst ungetreu. Er kann nicht umhin, neben dem kosmologischen Argument das aprioristische, ontologische zuzulassen. Dazu zwingt ihn auch schon die von ihm acceptierte positive Gottesidee. Es ist allerdings in seinen Auseinandersetzungen ein Durcheinanderwogen, sozusagen ein Kämpfen zwischen dem Aprioristen und dem Empiristen zu konstatieren. Sehr bezeichnend liest sich in der Hinsicht IV, X, 7: Our idea of a most perfect Being not the sole proof of a God heisst die Ueberschrift. Not the sole? — also doch einer. (Cf. dazu IV, 7, 7 Real existence (only) has connection with ouerselves and a first Being).

„Ich will hier nicht untersuchen", so beginnt die Darstellung, „wie weit die Vorstellung eines höchst vollkommenen Wesens, die der Mensch in seiner Vorstellung bildet, das Dasein Gottes beweist oder nicht. (Hier ist von Locke in demselben Satze die positiv-ontologische und die negativ-psychologische Gottesidee verwendet: Denn eine von uns gebildete Idee kann nichts beweisen.) Es dürfte der falsche Weg sein, wenn man, um diese Wahrheit zu begründen und die Gottesleugner zu widerlegen, bei einer so wichtigen Frage alles Gewicht auf diese Grundlage allein legt, darauf den alleinigen Beweis der Gottheit stützt und aus übergrosser Zärtlichkeit für diese Lieblingserfindung alle anderen Gründe beseitigt oder als unerheblich darzustellen sucht und von den übrigen Beweisen als schwachen und trügerischen nichts hören mag, welche das eigene Dasein und die wahrnehmbaren Theile so klar und zwingend dem Verstande darbieten, dass ein verständiger Mann ihnen meines Erachtens nicht widerstehen kann. Ich halte es für eine so klare und gewisse Wahrheit, wie irgend eine, dass die unsichtbaren Eigenschaften Gottes aus der

Erschaffung der Welt klar entnommen werden können und dass selbst seine ewige Macht und Gottheit aus den erschaffenen Dingen eingesehen werden kann. Unser eigenes Dasein bietet zwar, wie ich gezeigt habe, einen offenbaren und unzweifelhaften Beweis für das Dasein Gottes etc." —

Man erkennt sofort, dass die polemische Spitze dieser Worte gegen Descartes gerichtet ist; niemand aber wird, wenn er diese lockeschen Auseinandersetzungen liest, behaupten können, dass er — ja es macht fast den Eindruck wider Willen, gezwungen vom Stoffe — den cartesianischen anthropologischen Beweis nicht anerkannt und angenommen hätte. „Obwohl also Locke seinen Beweis für das Dasein Gottes kosmologisch anlegt, so führt er ihn doch erst mit Hilfe des ontologischen (cartesianischen) Arguments zu Ende. Die Nothwendigkeit dieser Reduktion des einen Beweises auf den anderen hat bekanntlich Kants Kritik klargelegt [3])."

Dass Locke im ganzen mehr zu dem kosmologischen Argumente hinneigt und Descartes vorwirft, dass er für seine darling invention so sehr eingenommen sei, dass er darüber die anderen Argumente vergesse, ändert an diesem Sachverhalte nichts. —

Locke ist einer der ersten, der als gläubiger Christ und zugleich als Empirist diesen tiefsten Fragen der Menschheit philosophisch nahe getreten ist. In seiner transscendentalen Dialektik hat der Königsberger Philosoph, abschliessend wie ich glaube, gezeigt, dass es auf diesen Gefilden für den Verstand keine Ernte gibt. Hier treten andere geistige Funktionen des Menschen ins Spiel. Hier tritt der fromme Glaube in sein Recht, das tiefinnerste Bedürfniss des Menschen, das Gefühl, jener irrationale Rest unseres geistigen Seins, der übrig bleibt, wenn wir alles, was der Verstand bewirkt, abziehen: Hier sind wir auf einem anderen Gipfel auf den Höhen der Menschheit angelangt; auf einem Gebiete stehen wir, wo der Verstand der Verständigen nicht sieht, was in Einfalt ein kindlich Gemüth ahnt; hier ereignet sich in unserem Geiste etwas, für das unsere Zunge keine Worte, unsere Sprache keine

---

[3]) Geil a. a. O. p. 60.

Laute hat. Hier steht mir der „Gottesbeweis“ in Goethes Faust weit über den Verstandesbeweisen:

Erfüll davon Dein Herz, so gross es ist,
Und wenn Du ganz in dem Gefühle selig bist,
Nenn' es dann, wie Du willst:
Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott!
Ich habe keinen Namen
Dafür! Name ist Schall und Rauch,
Umnebelnd Himmelsgluth.

Würde es uns nicht wundern müssen, wenn Locke, der auf diesem Felde mit mathematischer Gewissheit operieren will, ohne Widersprüche in seiner Lehre geblieben wäre?

§. 4.

Anderweitig ausgesprochene Ansichten Lockes.

Es entspricht vielleicht den Billigkeitsgründen nicht, dass wir Locke für dasjenige, was er in politisch-polemischer Absicht in „Two Treatises of Government“ sagt, als Philosophen verantwortlich machen. Aus „The Reosonableness of Christianity as delivered in the Scriptures“ könnten wir schon eher einiges gewinnen, was über die Gottesvorstellung unseres Philosophen uns belehrt. (Cf. Bd. III p. 53.) Locke zeigt sich hier, wie anderwärts als ein rechter und ächter orthodoxer Christ. Die Offenbarung ist für ihn unbedingte Wahrheit. Wenn Gott auch für gewöhnlich den Gang der natürlichen Ereignisse nicht unterbricht, so kann er doch auch auf eine übernatürliche Weise wirken gegen den Lauf der Dinge und gegen die Gesetze der Natur. Man geräth hier denn doch in Verlegenheit, wenn man sich fragt, wie sich zu diesem übernatürlich wirken könnenden Gott der Gott verhalte, dessen Vorstellung wir auf einem so ganz natürlichen, menschlichen Wege finden, aus dem weise geordneten Weltall ihn herausdemonstrierend. Wenn wir auch noch so sehr unsere Anlagen ins Unendliche steigern, können wir niemals zu der Vorstellung eines Wesens kommen, das im Stande ist, den für den empiristisch denkenden Menschen allmächtigen Naturlauf zu durchbrechen. Wir sehen, dass die Gottesvorstellung Lockes, wie er sie wohl auch zum Theil auf Grund des Offenbarungsglaubens sich gebildet hat, die wir hier und in seinem

Hauptwerke vertreten finden, mit der psychologisch-negativen Gottesvorstellung im Widerspruche steht.

Aus dem Werke „a Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul“ lernen wir Locke ebenfalls als den gewissenhaften, gründlichen, dabei orthodoxen christlichen Theologen kennen. Dass wir es hier mit dem „Haupte der Sensualisten“ zu thun haben, dieser Gedanke dürfte uns bei der Lektüre dieses Werkes nicht kommen.

Ich kann auch hier über die in pädagogischer Hinsicht interessanten Bemerkungen weggehen, die er in „Some Thoughts of Education“ auseinandersetzt, welche Vorstellung von Gott man nämlich Kindern geben soll.

Ich komme zu den für unseren Zweck wichtigen Briefen Lockes an Limborch. Ein von Locke sehr geachteter Gelehrter lässt den englischen Philosophen durch Limborch bitten, seine Gründe für die Einzigkeit Gottes zu geben. Locke thut dies. (Bd. IV p. 440ff. vom 2. Apr. 1698.) La question dont vous me parlez se réduit à ceci. Comment l'unité de Dieu peut être prouvée? ou en d'autres termes: comment on peut prouver qu'il n'y a qu'un Dieu? Zunächst definiert dann Locke die Idee Gottes: Être infini, éternel, incorporel et tout puissant. Or cette idée une fois reconnue, il me semble fort aisé d'en déduire l'unité de Dieu. En effet, un être qui est tout parfait, ou pour ainsi dire parfaitement parfait, ne peut être qu'unique, parce qu'un être tout parfait ne sçaurait manquer d'aucun des attributs, perfection ou degré des perfections qu'il lui importe plus de posséder que d'en être privé. Par exemple, avoir du pouvoir est une plus grande perfection que d'en avoir moins; et avoir tout pouvoir, c'est une plus grande perfection que de ne l'avoir pas tout. — Cela posé, deux êtres tout puissants sont incompatibles. — Nehmen wir zwei allmächtige Wesen an, so kann das eine einmal wollen, was das andere nicht will. Der Wille des einen wird durchgesetzt, also ist das andere nicht mehr allmächtig. Es kann also nur ein allmächtiges Wesen geben. Ebenso kann man die anderen Eigeschaften der Allweisheit und Allgegenwart beweisen. —

Das ist doch eine vollständig metaphysisch verlaufende Demonstration. Das, was Locke über die Vollkommenheit zu sagen weiss,

ist doch ganz wie aus Descartes herübergenommen. Dies der Beweis von der Einzigkeit[4]) Gottes. Die von Benno Erdmann citierte Zustimmung zu dem Urtheile des Freundes, für den dieser Beweis geschrieben ist, befindet sich nicht in diesem Briefe, sondern in dem vom 21. Mai 1698. — Das Urtheil selbst steht in dem Briefe Limborchs vom 16. Mai 1698 und lautet: Secundam (sc. propositionem: Ens tale est tantum unum et plura istius modi esse nequeunt) ait, omnes theologos ac philosophos, quin et ipsum Cartesium non probare sed praesuponere.

In jenem zweiten Briefe vom 21. Mai 1698 verurtheilt Locke selbst, was er im B. II lehrte: Je crois que quiconque réfléchira sur soi-même, connaîtra évidemment sans en pouvoir douter le moins du monde qu'il y a eû de toute éternité un être intelligent. Je crois encore qu'il est évident à tout homme qui pense qu'il y a aussi un être infini. Or je dis qu'il ne peut y avoir qu'un être infini, et que cet être infini doit avoir été de toute éternité, car aucunes additions faites dans le tems ne sauroient rendre une chose infinie, si elle ne l'est pas en elle-même et par elle-même de toute éternité. Telle étant la nature de l'infini, qn'on n'en peut rien ôter, et qu'on n'y peut rien ajouter. D'où il s'ensuit que l'infini ne sauroit être séparé en plus d'un ni être qu'un. C'est là, selon moi, une preuve à priori que l'être éternel, indépendant, n'est qu'un. Et si nous y joignons l'idée de toutes les perfections possibles, nous avons alors l'idée d'un Dieu éternel infini omniscient et tout puissant. Hier ist der Cartesianische Gottesbegriff (Med. III p. 22 Cf. meine Abh. p. 27). Wie Locke diesen Beweis ansieht, geht aus einem früheren Briefe 29. Okt. 1697 hervor: Car je suis encliné à croire que l'unité de Dieu peut être aussi évidemment démontrée que son existence. —

Aus diesem Sachverhalt scheint mir trotz jenes Urtheils der Schluss nicht gezogen werden zu dürfen, dass Locke Descartes' Gottesbeweis verworfen hat. —

---

[4]) Schärer a. a. O. p. 161 thut dieses Briefes Erwähnung und übersetzt fälschlich „Einheit“, was sinnlos ist.

§. 5.

Benno Erdmanns Argumente.

Benno Erdmann verweist mich in seiner Kritik auf H. R. Fox Bourne, (Life of John Locke London 1876 z. B.) aus dessen Ausführungen und biographischen Notizen nach seiner Ansicht sich Entscheidendes gewinnen lässt. Was dessen Ansichten über die lockesche Theologie anbelangt, so stimme ich mit seinem allgemein gehaltenen Urtheile wohl überein. Nachdem er den lockeschen Gottesbeweis reproduziert hat, fährt er (II p. 136) fort: That is the substance of Locke's argument, expanded by various illustrations and supplemented by digressions into the cloudland of metaphysics, in hope of showing that the original „something" must have been cogitative and must therefore be immaterial... As his theism only brought on him the charge of atheism, and, however honestly held and earnestly enforced could only be based on hypotheses beyond the reach of proof, it would have been better, had he more strictly applied to his own speculations the concluding sentences of his chapter: „our knowledge of the existence of God", and purged even them of their latent dogmatism. Dies konnte er, wie wir sahen, aus zwei Gründen nicht. Einerseits ist der Begriff Gottes ein metaphysischer, der — abgesehen von psychologischen Erörterungen — nicht anders als dogmatisch behandelt werden kann, andererseits konnte er die cartesianischen Ansichten im Prinzip so wenig widerlegen, dass er vielmehr, im Gegensatze zu seiner sensualistischen Lehre in Descartes' Spuren wandelt. Fox Bourne erblickt darin einen grossen Nachtheil der lockeschen Philosophie II p. 131. Locke's philosophy was necessarily tinged if not biassed by his theology. That however, if it lessens the value of some portions of his great work, only makes others more remarkable. — Pag. 104 der Kritik sagt Erdmann: „Locke hat sich in der That mit dem Gottesbeweise Descartes' beschäftigt, jedoch nicht ihn anerkennend, wie Geil behauptet, sondern ihn verwerfend, aber nicht aus den Gründen verwerfend, die Sommer vermuthet." — Ich kann diesem Urtheile des Hallenser Philosophen, der sich dabei im Wesentlichen auf ein Blatt der Miscellaneous Papers Lockes vom Jahre 1696 stützt, nicht beistimmen. Auch das kann meiner-

seits nicht eingeräumt werden, dass darin Lockes Vertrautheit mit der cartesianischen Lehre charakteristischer illustriert würde, als durch seinen Essay. Der Inhalt dieser Auseinandersetzungen findet sich nämlich im Wesentlichen in dem Essay wieder. Es darf daraus, nach meiner Ansicht, nicht geschlossen werden, dass Locke Descartes' Gottesbeweis verworfen hat. Der Beweis[5]) vom Jahre 1696 hat folgenden Gedankengang:

Ich hörte Descartes' Meinung hinsichtlich des Daseins Gottes oft von klardenkenden Leuten besprechen. Ich hielt mit meinem Urtheile zurück; bei einer neuerdings vorgenommenen Prüfung fand ich, dass nach seinem Beweise die leblose Materie ebensogut das Ewige sein könnte als der unsterbliche Geist. Dieser Umstand, and his labouring to invaliditate all other proofs of a God but his own[6]), zieht unvermeidlich einigen Verdacht auf ihn: The fallacy of his pretended great proof of a Deity appears to me thus! The question between the Theists and Atheists I sake to be this, viz. not whether there has been nothing from eternity, but whether the eternal Being that made, and still keeps all things in that order, beauty and method, in which we see them be a knowing immaterial substance, for, that something, either senseless matter, or a knowing spirit, has been from eternity I think, nobody doubts. Also nicht die ganze Anlage des cartesianischen Beweises wird verworfen, sondern nur der Umstand getadelt, dass Descasrtes nicht das Denken Gottes erwiesen hat. —

In dem weiteren Verlaufe des Beweises findet eine Art Dialog zwischen einem Theisten und einem Atheisten statt. Für jede Behauptung, die der Theist für seinen eternal spirit vorzubringen hat, hat naturgemäss der Atheist die seinigen für seine senseless eternal matter. — So that real existence is but supposed in either side; and the adding in our thoughts the idea of neccessary existence to an idea of a senseless material substance, or to the idea

---

[5]) Descartes' Proof of a God, from the Idea of necessary Existence examind bei Lord King „The Life and Letters of Iohn Locke", London 1858, p. 313—316.

[6]) Essay IV, X, 7. (Over-fondness of that darling invention ... endeavour to invaliditate all other arguments.)

of an immaterial knowing spirit makes neither of them to exist nor alters anything in the reality of their existence, because our ideas alter nothing in the reality of things. Diese Uebereinstimmung unserer Ideen mit dem Sein muss erst nachgewiesen werden; the Atheist must first prove and that by other ways than that idea the existence of an eternal all-doing matter, and then his idea will be proved evidently a true idea.

Dasselbe gilt vom Theisten. Irgendwelche Idee, die sich in unserer Seele befindet, verbürgt uns nicht das wirkliche Sein eines Dinges ausserhalb unseres Geistes. Real existence can be proved only by real existence; and therefore the real existence of a God can only be proved by the real existence of other things.

Unsere eigene Existenz nun ist uns sicherer bekannt als unsere Sinne uns bekannt machen können mit den Dingen da draussen; that is the internal perception, a self-consciousness or intuition from whence therefore may be drawn, by a train of ideas, the surest and most incontestable proof of the existence of God. — Darf man hierin eine Verwerfung des Descartes'schen Gottesbeweises erblicken? Nicht mehr und nicht weniger als nach den Ausführungen Lockes in Buch IV.

Locke verwendet hier die positive Gottesvorstellung; der hier gegebene Gottesbeweis ist der demonstrative von Locke im Essay verwandte (by a train of our ideas), der sich auf die intuitive Gewissheit stützt. Was der englische Philosoph an Descartes' Beweis auszusetzen hat, ist lediglich der Umstand, dass nach Descartes ebenso gut der Stoff als der Geist das ewige Wesen sein könne. Descartes hätte also, meint Locke, den Materialismus widerlegen sollen. — Sonderbar, der Mann, den man häufig als den geistigen Vater des Materialismus bezeichnet, macht dem Vater des modernen Idealismus den Vorwurf, dass er nicht jene Lehre widerlegte hinsichtlich der Gottesidee und des Gottesbeweises. —

Es ist gewiss ein Stück gesunder Kritik darin, wenn Locke darauf hinweist, dass unsere Ideen, als solche, entsprechende Realität nicht garantieren. Wäre er selbst nur einmal strikte darnach verfahren, dann würde er es aufgegeben haben, das Dasein Gottes mathematisch zu erweisen; er würde dann sowohl von dem kos-

mologischen, als auch von dem apriorischen Gottesbeweise abgekommen sein, der sich aufbaut auf das intuitiv erkannte Ich. — Hinsichtlich des ganzen Gedankenganges und seiner Uebereinstimmung mit den Auslassungen des Essay verweise ich auf IV, X, 8 ff.

Der ganze Unterschied zwischen der cartesianischen und der lockeschen Lehre besteht also auch hier darin, dass Descartes argumentiert auf Grund der ihm intuitiv klaren Gottesidee, während Locke — auch apriorisch verfahrend — seinen Beiweis aufbaut auf Grund des intuitiv klar erkannten Ich. —

Wenn, wie dies aus verschiedenem klar ersichtlich ist, Locke sich mit der kartesianischen Lehre intensiv beschäftigt hat, so sind wir berechtigt, die metaphysischen Lehren Lockes, soweit sie Gottesbegriff und Gottesbeweis betreffen, für kartesianisch zu halten: „Denn diese Lehren sind ohne bestimmenden Einfluss von dieser Seite historisch nicht zu verstehen[7].“

Ich fasse das Resultat dieser Abhandlung in wenigen Sätzen zusammen:

Locke lehrt eine doppelte Gottesidee, eine psychologisch-negative und eine ontologisch-positive, jene, wo er von der Genesis unserer Vorstellungen handelt, diese, wo er, wie der Begriff das mit sich bringt, Metaphysiker wird.

Locke lehrt einen zwiefachen Gottesbeweis, vorwiegend den kosmologischen, daneben aber auch den metaphysisch-ontologischen, der da argumentiert von dem intuitiv erkannten Ich aus.

Hinsichtlich der je an zweiter Stelle genannten Lehren steht Locke wesentlich unter dem Einflusse Descartes'.

---

[7]) Kritik meiner Abhandlung von Natorp Philos. Monatshefte Bd. XXIV p. 493.

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiapelli, Hermann Diels, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, A. Müller, J. Gould Schurman, Paul Tannery, Felice Tocco und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

X.

Bericht über die academische Ausgabe der Aristotelescommentare 1886—1889.

Von

Ivo Bruns.

Der Aufforderung des Herrn Herausgebers dieses Archivs, über die seit 1886 erschienenen academischen Ausgaben der Aristotelescommentare in der Weise zu berichten, dass das für die Geschichte der Philosophie Interessante und Neue hervorgehoben werde, entspreche ich gern, doch nicht ohne mir zu verhehlen, dem geäusserten Wunsch nur in sehr bescheidener Weise zu genügen. Es handelt sich um Texte, die zum grössten Theil längst bekannt waren und auch, soweit sie bisher nur an entlegenen Orten zugänglich waren, alle benutzt und z. Th. systematisch durchgearbeitet worden sind. Mein summarischer Bericht wird dem Kundigen nichts Neues bringen und nur den noch nicht Bewanderten vorläufig orientiren können.

Commentaria in Aristotelem graeca edita consilio et auctoritate academiae litterarum regiae Borussicae vol. IV pars I. Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium edidit Adolfus Busse. Berolini typis et impensis Georgii Reimer 1887.

In der Reihe der academischen Sammlung nehmen die aristotelischen Schriften des Porphyrius den ersten Platz nach den erhaltenen Commentaren Alexanders ein. Der Schüler Plotin's, der in seinen logischen Arbeiten von der Mystik seines Systems

wenig oder Nichts durchblicken lässt, steht dem klassischen Exegeten zeitlich nahe [die Isagoge wird nach allerdings nicht völlig verbürgten Nachrichten[1]) in die Jahre 268—70 gesetzt], an nachhaltiger Wirksamkeit und Popularität durch lange Jahrhunderte hindurch kann sich wohl keines Aristotelikers Schrift mit seiner diesen Band eröffnenden Isagoge messen. Denn Εἰσαγωγή ist der Titel des Buches, welches, dem Chrysaorios (Consul nach 284?) gewidmet, die fünf Begriffe der Gattung, der Art, des Unterschiedes, des eigentümlichen und zufälligen Merkmals (γένος, εἶδος, διαφορά, ἴδιον, συμβεβηκός) in kurzer gemeinfasslicher Weise erläutern soll. Es sind die Gesichtspunkte, unter denen die Gesammtheit der Dinge, die sich sachlich in die 10 aristotelischen Kategorieen zerlegen lässt, beständig in die Erscheinung und das Denken treten und deren Erörterung deshalb der der Kategorieen selbst vorangehen soll. Da nun der Weg zu der Philosophie durch die Pforte der Kategorieen führt, kann sich die Schrift des Porphyrius in der Tat als „die Isagoge“ bezeichnen. Als eine Vorbedingung zu allen logischen Operationen betrachtet er sie und als solche setzt er sie gleich Anfangs mit den Categorieen in Verbindung: ὄντος ἀναγκαίου καὶ εἰς τὴν τῶν παρὰ Ἀριστοτέλει κατηγοριῶν διδασκαλίαν τοῦ γνῶναι . . εἴς τε τὴν τῶν ὁρισμῶν ἀπόδοσιν καὶ ὅλως εἰς τὰ περὶ διαιρέσεως καὶ ἀποδείξεως χρησίμης οὔσης τῆς τούτων θεωρίας. Der byzantinische Schreiber des von Busse praef. p. XI edirten Traktats glaubte jedenfalls im Sinne des Porphyrius zu handeln, wenn er dessen rein logische Isagoge durch die Kategorieen selbst sachlich ergänzen wollte.

Diese fünf Grundbegriffe, die wie Prantl[2]) zeigt, in ähnlicher Zusammenstellung schon in der Topik 5, 101 b 37, dann besonders von Theophrast (vgl. Prantl a. a. O. 395) behandelt worden sind, haben der Schrift auch den Namen περὶ τῶν πέντε φωνῶν eingetragen, ein Ausdruck der sich im Text der Isagoge nicht findet, sondern nur in einer Capitelüberschrift (13, 9), die ihrerseits in einer der grundlegenden Handschriften fehlt. Der Herausgeber hat

---

[1]) vgl. Zeller, Die Phil. d. Griechen III 2, 636 Anm. 3.

[2]) Geschichte der Logik im Abendlande 1855, I, 627.

sich über die Authenticität dieser Ueberschriften nicht geäussert. Anfangs sind sie durchaus sachgemäss, nachher bei der Tabelle der Unterschiede und Uebereinstimmungen der φωναί wird es zweifelhaft, ob Porphyrius eine so in's Einzelne gehende Zerlegung selbst vorgenommen hat.

Porphyrius hat nichts weiter geben wollen als eine gemeinverständliche Einführung in logische Grundbegriffe, er geht von dem populären Sprachgebrauch aus, zeigt demgegenüber den Sinn den diese Worte in der philosophischen Anwendung haben, und indem er diese in schulmässiger Exactheit nach allen Seiten zu wenden bestrebt ist, sieht er von der metaphysischen Sphäre eingestandener Massen ab: αὐτίκα περὶ τῶν γενῶν τε καὶ εἰδῶν τὸ μὲν εἴτε ὑφέστηκεν εἴτε καὶ ἐν μόναις ψιλαῖς ἐπινοίαις κεῖται εἴτε καὶ ὑφεστηκότα σώματά ἐστιν ἢ ἀσώματα καὶ πότερον χωριστὰ ἢ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ περὶ ταῦτα ὑφεστῶτα, παραιτήσομαι λέγειν βαθυτάτης οὔσης τῆς τοιαύτης πραγματείας (1, 9). Wenn es also z. B. 6, 21 heisst τῇ τοῦ εἴδους μετουσίᾳ οἱ πολλοὶ ἄνθρωποι εἷς, τοῖς δὲ κατὰ μέρος ὁ εἷς καὶ κοινὸς πλείους, so ist hier nicht in einem Athemzuge εἶδος aristotelisch und platonisch gebraucht, sondern nur gesagt, dass die Gesammtheit der einzelnen Menschen logisch betrachtet eine Einheit darstelle. Dieser Einwand rührt von Prantl her und schon Zeller hat in der Anmerkung zu S. 642 (Philos. d. Gr. III³, 2) gegen diesen und die anderen masslosen Angriffe Prantl's gegen Porphyrius Einsprache erhoben, indem er mit Recht sagt: „So stark diese Vorwürfe auch lauten, so kommen sie doch in der Hauptsache darauf hinaus, dass Porphyrius die Logik seinen Nachfolgern im wesentlichen in derselben Gestalt überliefert hat, in welcher er sie bei der Mehrzahl der damaligen Peripatetiker vorfand, statt . . alle Aenderungen und Zutaten der stoischen Schule wieder auszumerzen etc.“ Es ist bei der eindringenden Kenntniss, die Prantl von diesem schwierigen Literaturzweige hatte (die eingehendste Analyse der Isagoge findet sich bei ihm S. 627 ff.), besonders zu bedauern, dass sein einseitiges Hervorheben des rein aristotelischen Standpunkts ihn nicht zu einer historischen Darstellung dieser späteren Logik, sondern nur zu fortgesetzten Invektiven auf dieselbe hat kommen lassen. Dieser Theil der Philosophie wartet noch seines Specialhistorikers.

Wie Zeller a. a. O. gegen Prantl polemisirt, so ist auch Busses Ausgabe ein stillschweigender Protest gegen ihn.

Die grosse culturgeschichtliche Bedeutung der Schrift tritt in dieser äusserst sorgfältigen Ausgabe in ihr volles Licht. Nicht weniger als 17 Handschriften lagen dem Herausgeber vollständig collationirt vor, von 8 weiteren hatte er Proben. Er statuirt, dass alle vorhandenen auf einen Archetypus zurückgehen, der jünger als des Boethius Uebersetzung ist, und unterscheidet zwischen einer reinen und einer interpolirten Klasse; aus der ersten wählt er 4 aus zur Festsetzung seines Textes, unter denen hervorragt die Arethashandschrift A, ein Urbinas saec. IX, als Vertreter der interpolirten fungirt ein Coislinianus saec. XI. Soweit der Verfasser das Material vorlegt, scheinen diese Ansätze wohl gerechtfertigt. Doch wäre, wo einmal die Ueberlieferung so erschöpfend durchgearbeitet worden ist, eine etwas motivirtere Ablehnung des nicht benutzten, selbst auf Kosten einer kleinen Mehrbelastung des Apparats, vielleicht am Platze gewesen. Nicht minder wie die Zahl der Handschriften sprechen die früheren lateinischen Uebersetzungen für die einstige Bedeutung der Schrift. Schon im 4. Jahrh. übersetzte sie Marius Victorinus, den dann in einem Dialog in 2 Büchern Boethius commentirte. Jene Uebersetzung ist verloren, erhalten die des Boethius, welche, in ihrer Art vortrefflich, auch ihres Alters wegen von hoher kritischer Bedeutung ist. Der Herausgeber hat sie nicht nur in neuem Abdruck, sondern auch in urkundlicher Fassung vorgelegt. Wo die occidentale Ueberlieferung so reichlich strömt, durfte von der orientalischen (vergl. des Herausgebers Notizen über syrische und arabische Versionen praef. XXXI) abgesehen werden.

Dagegen hat Busse in einem wertvollen Kapitel seiner Vorrede (p. XXXIV, conspectus commentatorum graecorum) auch die schwierigen Grundlinien für die Geschichte der griechischen Erklärer der Isagoge gezogen, deren Hauptresultate es nützlich sein wird, hier kurz zusammen zu fassen.

Der älteste der erhaltenen Commentare ist der des Ammonius, des Hermias Sohn (Zeller III, 2, 830), gedruckt Venedig 1500 u. 1545, dem in der academischen Sammlung Bd. IV, 3 vorbehalten

ist. Aeltere Commentare gab es, doch citirt Ammonius sie ohne Namen. Wir kennen sie nicht, denn die kleineren Excerpte, die unter dem Namen des Hermias und Theodorus vorliegen, erweisen sich als beträchtlich jüngeren Ursprungs (praef. XXXV). Dem Ammonius (um 500) stehen zeitlich am nächsten die erhaltenen Commentare des Elias (Zeit unbestimmt) und David, des Armeniers (6. Jahrh.), welche bisher nur teilweise bekannt geworden sind. Den des Elias enthält die Pariser Handschrift Coislinianus 387 saec. XI, der des David ist mehrfach überliefert (z. B. in der Pariser Hds. 1938, welche Cramer benutzte). Beide zerfallen, wie der Commentar des Ammonius, in drei Theile: I prolegomena in philosophiam, II prolegomena in Isagogen, III commentarius in Isagogen. No. III, der Commentar, ist bisher noch nicht gedruckt, dagegen No. I und II des Elias bei Cramer, Anecdota Parisiensia IV, 389 ff., Excerpte aus Davids No. I bei Brandis im Scholienband 12 a 3—16 b 42, aus No. II ebenda 16 b 43—18 b 34, ebenso die vollständige erste Hälfte von David No. II bei Cramer a. a. O. 434 ff.

Nun beruht allerdings der Autorname des Elias für den anonym erhaltenen Commentar des Coislinianus 387 nur auf einer Conjektur Val. Rose's (Arist. Pseud. p. 71 u. 181), während der Commentar des David von einigen der Handschriften die ihn erhalten haben, dem Elias zugeschrieben wird. Demgegenüber macht Busse auf Grund des bis jetzt nur ihm vollständig vorliegenden Materials darauf aufmerksam, dass 1) trotz aller Aehnlichkeiten beider Commentare sicher ist, dass sie von verschiedenen Autoren ausgehen (cf. Praef. XLII, XLIII), 2) dass die Proben, welche Neumann (Mémoire sur la vie et les ouvrages de David, Paris 1829) aus der armenischen Version des David mitteilt, mit dem Commentar, von dem ein Teil bei Cramer a. a. O. 434 ff. steht, stimmen (XXXVII) und 3) dass von der Existenz eines besonderen Eliascommentars sich in späteren Scholien deutliche Spuren finden, die wieder mit dem Commentar des Coislinianus 387 übereinstimmen (XXXVIII). Es wird deshalb an der Namengebung Rose's für diesen festzuhalten sein, obgleich ein Epigramm, welches David bei Brandis (13 b 44) als olympiodorisch anführt, von dem Anonymus des Coislinianus 387 als eigenes vorgetragen wird. Ein Umstand, der nach

Busse nicht dazu verleiten darf, in dem Anonymus Coisl. den Olympiodor zu sehen, der vielmehr so zu erklären ist, dass beide, Elias und David, aus Olympiodor schöpfen (daher ihre grossen Uebereinstimmungen), und dass Elias in diesem Fall seine Quelle verschweigt, während sie David nennt. Der Commentar des Olympiodor ist uns verloren. Da er seinerseits auf Ammonius fusste, ist er das Bindeglied zwischen Ammonius einerseits, Elias-David andrerseits, von denen, nach Busse, wiederum Elias den Olympiodor näher steht als David.

Es sei noch bemerkt, dass der Herausgeber nach den zwei zuletztgenannten Erklärern (für die in der academischen Sammlung Bd. XVIII, 1 und 2 bestimmt ist) auch die späteren byzantinischen Exegeten der Isagoge, unter denen Nicephoras Blemmides (13. Jahrh.) und Leo Magentinus (14. Jahrh., der letztere unedirt, in einem Coisl. 170 erhalten, des ersteren hierher gehörige Arbeiten, Augsburg 1605 von Weghelin gedruckt) hervorragen, bespricht, und ihr Verhältniss zu den Vorgängern erörtert.

Von den sonstigen Arbeiten Porphyr's zur Logik hat sich nur das Fragment eines kleineren Commentars zu den Categorieen erhalten, verloren ist der grosse in 7 Büchern an Gedalius, die wir nur durch zahlreiche Citate Späterer (bes. Simplicius) kennen, welche Brandis[3]) würdigte. Wir sehen daraus, dass Porphyr hier in umfassendem Massstabe die Einwürfe und abweichenden Meinungen besonders der Stoiker berücksichtige, auch gegen seinen Lehrer Plotin polemisirte. Bei dem rein schulmässigen Charakter der kleineren Schrift ist das nicht zu erwarten, doch fehlen auch hier nicht polemische Bezugnahmen auf Stoiker (Plotin wird nicht genannt), so in der Frage ob die ποιότητες τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον annehmen 137, 25 ff. oder in der umständlichen Erörterung (59, 3) über Sinn und Bedeutungsumfang der Kategorieen, wo Athenodorus, Kornutos, Herminos, Boethos berücksichtigt werden. Im Uebrigen wird der aristotelische Text mit wortreicher, oft ermüdender Gründ-

[3]) Ueber die gr. Ausleger des aristotelischen Organons. Abh. d. Berl. Ac. 1833 S. 280, vgl. Zeller III, 1, 640, 3.

lichkeit zerlegt und damit auch das kleinste Eckchen des logischen Gehäuses nicht unbelauscht bleibe, ergänzt. Es geschieht in Form eines Dialogs, der etwa der Schlussrepetition eines Lehrers mit seinem Schüler entspricht. Diese ἐρώτησις und ἀπόκρισις ist das Gegenteil eines socratischen Dialogs. Die Frage enthält das Thema, über das der Antwortende sich expliciren soll, sie recapitulirt die vorhergehende Antwort und bestimmt die Disposition, die in der neuen zu befolgen ist.

An den Herausgeber stellt die Exegesis noch grössere Anforderungen als die Isagoge. Nur eine Handschrift, jetzt in Modena, die sehr gelitten hat, hat die Schrift erhalten und wenn auch Apographa hier und dort aushelfen, so bleiben doch unheilbare Lücken. Mitten in der Erklärung des 9. Kapitels (περὶ τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν) bricht die Schrift jetzt ab. Dass Porphyr die Postpraedicamente für unächt gehalten und nicht commentirt habe, lässt sich daraus nicht entnehmen. Die Schrift war bisher, ausser den academischen Excerpten (39 ff.) nur in der editio princeps Paris 1543 zugänglich, wozu die Uebersetzung des Felicianus, 1546 Venedig, kam.

Vol. IV pars II. Dexippi in Aristoteles Categorias commentaria edidit Adolfus Busse, Berlin 1888.

Die erhaltenen Teile des Commentars zu den Categorieen von Dexippus liegen uns ebenfalls in der Behandlung des Herrn Busse vor, welcher gleichzeitig die Zeit des Dexippus (Hermes 23, 402) einer Untersuchung unterzogen hat. Danach ist er (fast um ein Jahrhundert später anzusetzen als der Historiker) jünger als Jamblich, dessen Schriften ihm bei seinem Commentar vorlagen (5, 9) und dessen Schüler ihn Simplicius (in Cat. ed. Bas. 1551 fol. 1r 2) nennt. Aus der Tatsache, welche die Vergleichung mit Simplicius zeigt, dass er viel aus Jamblich geschöpft hat, folgert Busse indess nicht zwingend, dass Dexippus Commentar erst nach Jamblich's Tode (um 330) geschrieben sein könne. Nur spricht für höheres Alter bei Dexipp, dass er (nach 4, 24) eine erwachsene Tochter verloren hat und sein Körper (5, 1) νόσοις ἐκτέτηκεν, als er den Commentar schrieb.

Diese der Einleitung entnommenen Notizen zeigen, dass der Commentar, wenigstens im Anfang, eine etwas persönlichere Färbung hat und einen gewissen sophistischen Schmuck an sich trägt. Er ist, wie das vorher besprochene Werk, dialogisch abgefasst, aber nicht in der Art einer Katechese wie dieser, sondern Seleukos, ein Schüler des Dexipp τοῦ μανθάνειν ἀκόρεστος und γένει καὶ δόξῃ in der Genossenschaft hervorragend, bittet den Lehrer um Auskunft über seine Aporieen. Diese verfolgen dann den aristotelischen Text ganz wie ein Commentar, leider ist nur Buch 1 und 2 und vom dritten die ersten 10 Kapitel erhalten, die bis zur Besprechung der Quantität führen. Die Inhaltsübersicht vor dem dritten Buche zeigt, dass 30 Kapitel fehlen.

Simplicius charakterisirt das Werk dahin, dass es über Porphyr und Jamblich (die Dexipp 5, 9 als Vorgänger besonders hervorhebt) nicht hinausgehe, und dass es principiell gegen Plotin's Aporieen gerichtet sei (cf. praef. VI, Anm. 4). Der erhaltene Text bestätigt dies letztere durchaus, da er zahlreiche Lösungen der von Plotin Enn. VI, 1—3 vorgebrachten Aporieen zu Aristoteles Categorieen enthält. Jamblich und Porphyrius citirt er namentlich nicht, wendet sich dagegen polemisirend mit und ohne Namennennung gegen stoische und peripatetische Gegner. Es werden genannt Alexander, Andronikos, Boethus, Sosigenes und (Pseudo-) Archytas. Mehr noch als die besprochenen Schriften des Porphyr, die ihrer Bestimmung nach nicht so sehr auf die gleichzeitige und vorhergehende Aristoteles-Erklärung eingehen, zeigt Dexippus, welche Rolle die aristotelischen Categorieen in der Philosophie der Kaiserzeit gespielt haben. σχεδὸν γὰρ κατανενόηκα, ὡς οὔτε πλείους ἀντιλογίαι εἰς ἑτέραν ὑπόθεσιν γεγόνασιν οὔτε μείζους ἀγῶνες κεκίνηνται οὐ μόνον τοῖς Στωϊκοῖς καὶ Πλατωνικοῖς σαλεύειν ἐπιχειροῦσι ταύτας τὰς Ἀριστοτέλους κατηγορίας, ἀλλὰ καὶ αὐτοῖς γε τοῖς Περιπατητικοῖς πρὸς ἑαυτούς, τοῖς μὲν μᾶλλον ἐφικνεῖσθαι τῆς διανοίας τἀνδρὸς ὑπειληφόσι, τοῖς δ' εὐπορώτερον λύειν οἰομένοις τὰ παρ' ἑτέρων ἀπορούμενα sagt er 5, 18 und indem er den aristotelischen Text mit der bald kürzeren bald längeren Lösung eigener und fremder Aporeme verfolgt, giebt er guten Einblick in die Fülle von Scharfsinn und Spitzfindigkeit, mit der die späteren Jahrhunderte bald erklärend

und verteidigend, bald abweichend und streitend die aristotelischen Gedanken umgeben haben. Wenn ich sagte, die Geschichte der späteren Logik sei noch zu schreiben, so wird Dexipp eine wertvolle Quelle dafür sein.

Die Schrift war, als Brandis a. a. O. Excerpte daraus veröffentlichte nur in der Uebersetzung des Felicianus (1546 Venedig) bekannt. Später (1859) gab Spengel sie heraus. Auch dieser hervorragende Gelehrte hat dem Nachfolger viel zu thun übrig gelassen. Ausser dem auch von Spengel benutzten Parisinus 1942 (R) hat Busse besonders einen Laurentianus (72, 21) seinem Text zu Grunde gelegt. Keine der Handschriften ist älter als das 14. Jahrhundert.

Joannis Philoponi in Aristotelis Physicorum libros commentaria edidit Hieronymus Vitelli, Berolini vol. XVI 1887, vol. XVII 1888.

Auf beinahe 1000 Seiten liegt hier in sorgfältiger Bearbeitung vor, was von des Johannes von Alexandria, genannt Philoponus, Commentar zur Physik noch übrig ist. Wir müssen dem verdienten Florentiner Gelehrten für die hier geleistete entsagungsvolle Arbeit dankbar sein. Denn es steht zu fürchten, dass in diesen Text, auch nachdem er ihn in die sauberste Form gebracht, sich nicht eben sehr viel mehr Leser vertiefen werden, als bisher, da man ihn in der Ausgabe des Trincavellus (Venedig 1555) lesen musste, welche Ausgabe die Erklärung der 4 ersten Bücher enthält. Dieser erste allein vollständig erhaltene Theil füllt in der neuen Ausgabe 786 Seiten, entspricht also in räumlicher Beziehung ziemlich genau der ersten Hälfte des Simplicius-Commentars. Den Rest des zweiten Bandes füllen bei Vitelli Excerpte aus den verlorenen Büchern, die einesteils als Scholien zu Aristoteles Physik B. 5—8, anderenteils in Form eines getrennt und unter dem Titel εἰς τὸ ἐπίλοιπον τῆς φυσικῆς ἀκροάσεως überlieferten Auszuges aus dem 8. Buche des Commentars erhalten sind. Was die ersteren betrifft, so war es natürlich, dass der Herausgeber, als er in Brandis Scholiensammlung 440 b 16 philoponeisches Gut entdeckte, das aus dem berühmten Aristotelescodex E (1853)

stammte, sich an diese vorzügliche Quelle hielt. Leider fand er erst als die Scholien von E bereits im Druck waren, dass dieselben Excerpte zum Teil vollständiger in einer Venezianischen Handschrift (F) vorliegen, und da beide nun nicht mehr zusammengearbeitet werden konnten, sind beide nacheinander zum Abdrucke gekommen, in Folge wovon Einiges die unverdiente Ehre doppelten Erscheinens hat. Die Pariser Excerpte stehen hinter dem 4. Buch, S. 851, S. 852—887 die Venediger. Den Schluss macht der Auszug εἰς τὸ ἐπίλοιπον τῆς φυσικῆς ἀκροάσεως S. 888—908.

Ueber die Grundsätze, die Vitelli bei der Constituirung des Textes befolgte, siehe man seine Vorrede, aus der hervorgeht, dass ein eklektisches Verfahren geboten ist. Die älteste Handschrift (G ein Laurentianus saec. XII) ist weit mehr als manche jüngere interpolirt, sonst minderwerthige haben in Einzelheiten entschieden das Richtige erhalten. Dies ist nirgends deutlicher als 703, 17, wo M (ein Marcianus des XIV.—XV. Jahrhunderts) allein die richtige Zahl $\overline{\sigma\lambda\gamma}$ giebt, die schon Nauck (Ersch und Gruber Sect. III, 23, 465) statt der sonst überlieferten $\overline{\tau\lambda\gamma}$ verlangte. Daraus geht hervor, dass Philoponus an diesem Commentar 517 n. Chr. schrieb, somit vor Simplicius, welcher in seinem Physik-Commentar andere Werke des Philoponus häufig citirt (vgl. bis zum Erscheinen des Diels'schen Index die Nachweise bei Fabricius Bibl. Graeca X), während Philoponus den Simplicius nicht nennt. Spätere Scholien stellen beide in der Erklärung der Physik gegensätzlich einander gegenüber. Simplicius schrieb die Physik jedenfalls nach 532 oder 531, wo die mit Damascius auswandernden Philosophen nach Persien gingen, denn er schrieb nach Damascius Tode.

Aus dem allgemeinen Eindruck beider Werke würde man aber geneigt sein ganz anders zu urteilen und dem gediegenen Commentar des Simplicius den geringwertigen des Philoponus um ein beträchtliches in der Zeit nachzustellen. Es sei gestattet, an einer beliebigen Stichprobe den Unterschied ihrer Erklärungsweise zu veranschaulichen. Ich nehme Ar. Phys. II, 4 und 5, wo Aristoteles von der τύχη handelt. Im Anfang scheint hier die Erklärung des Simplicius nicht sehr glücklich zu sein. Der Gedanke des Aristoteles ist einfach und verständlich: Ehe wir untersuchen, was

die τύχη ist, müssen wir feststellen, ob sie überhaupt ist. Denn dies leugnen einige aus dem Grunde, weil bei Allem was wir Zufall nennen eine bestimmte Ursache nachzuweisen sei. Das ist aber kein gültiger Einwurf, denn, sagt Aristoteles, Vieles geschieht (Torstriks Tilgung der Worte ἀπὸ τύχης καὶ ἀπὸ ταὐτομάτου 196a12 ist evident), von dem wir unter dem vollen Bewusstsein, bestimmte Gründe dafür namhaft machen zu können, dennoch einen Theil als zufällig geschehend bezeichnen. D. h. Aristoteles stellt dem oberflächlichen Raisonnement der Zufallsleugner die Tatsache entgegen, dass der von ihnen angeführte Einwurf auch dem Sprach- und Volksbewusstsein keineswegs unbekannt sei, dass dieses vielmehr unter voller Anerkennung stets nachweisbarer bestimmter Gründe dennoch den Zufall als solchen statuire. Simplicius tut dem zurückgewiesenen Raisonnement zu viel Ehre an, indem er es in zwei schulmässige Syllogismen (nach dem 1. und 2. σχῆμα) zwängt, in denen es nie aufgetreten ist (den Philosophen wird ja gerade vorgeworfen, dass sie über die τύχη schwiegen), ein überflüssiger Apparat, der die einfache Widerlegung des Aristoteles aus dem Volksbewusstsein nur abschwächt (328, 17 ff.). Philoponus unterlässt die Formulirung des Einwurfs zu Syllogismen und bringt dadurch, dass er sie nur an Beispielen erläutert, ihre Beschaffenheit besser zur Geltung (259, 9 ff.). Die aristotelische Widerlegung spitzt er nicht ungeschickt zu der Wendung zu: dass eben, weil bei jedem Zufälligen auch ein bestimmter Grund augenfällig sei, der Zufall etwas neben dem bestimmten Grunde sein müsse, dass also der Einwurf das Material zur Widerlegung enthalte. Aber gegen die selbstgefällige Breite mit der dies 260, 20—34 auseinandergesetzt wird, sticht doch wieder vorteilhaft in seiner Kürze das Referat bei Simplicius ab (329, 25—30). Und es liegt bei Simplicius in jenem streng durchgeführten Suchen nach dem syllogistischen Connex aller aristotelischen Gedanken die eigentümliche Stärke seiner Erklärung. Berührt dies Princip in dem eben Angeführten befremdend, so tritt es in sein gutes Recht 196 b 10 ff. Hier ist die Schwierigkeit: wodurch gewinnt Aristoteles die Existenz der τύχη? Dies muss b 10—17 geschehen, denn von b 18 an wird mit ihr operirt. Keiner geht dieser Frage so entschlossen zu Leibe

wie Simplicius. Auch Themistius nicht. Dieser sagt zu Beginn (178, 24 ff. Sp.), nun solle erwiesen werden, dass und worin die τύχη sei, giebt dann wie Aristoteles eine Dreitheilung alles Geschehenden in nothwendig, meistens und selten Geschehendes, schliesst von den 2 ersten Gruppen die τύχη aus und endet mit der Frage: „nun ist doch wohl die τύχη ein selten Geschehendes? Denn das sagt auch die allgemeine Ansicht.“ Man sieht nicht recht, wo hier das Beweisende liegt. In der κοινὴ δόξα, die nur nebenher herangezogen wird, offenbar nicht. Die Diärese aber kann besonders für Themistius (vgl. seine Ausdrucksweise 179, 8—12) noch nicht die Identität von ἀπὸ τύχης und ἐπ' ἔλαττον ergeben. Anders Simplicius, den die halbverschleierte Schwierigkeit nicht ruhen lässt. φανερὸν ὅτι sagt Aristoteles, also muss hier ein wissenschaftlicher Schluss auf die Existenz der τύχη vorliegen (334, 3). Ganz sicher ist er nicht worin er liege, (Z. 5: οἶμαι) aber er meint, Aristoteles habe so gefolgert: das Verursachte gegeben, muss auch die Ursache dasein. Nun ergiebt die Diärese, dass das ἐπ' ἔλαττον da ist, das ist ἀπὸ τύχης, also ist auch die τύχη. Er bekennt zugleich offen, die Prämisse τὰ ἐπ' ἔλαττον = τὰ ἀπὸ τύχης sei damit noch unbewiesen. Der Beweis müsse in πάντες φασίν liegen, und jene Gleichung ergiebt sich, weil: δῆλον ἐκ τοῦ πάντας μὴ μόνον λέγειν, ἀλλὰ καὶ γινώσκειν ὅτι τὰ τοιαῦτα ἀπὸ τύχης γίνεται. Also er erhebt das allgemeine Sagen zum allgemeinen E r k e n n e n. Noch einmal kommt er darauf zurück den schwierigen Punkt mit um so grösserer Entschiedenheit herauszuheben: Aristoteles argumentirte nicht auf den allgemeinen Glauben, sondern ὡς ἐναργοῦς εἶπε (335, 1—3), es handelt sich um eine sinnfällige Gewissheit, die als wissenschaftlich brauchbarer Baustein benutzt werden kann.

Der Wert der simplicianischen Erklärung tritt in diesem Ringen nach dem beweisschliessenden Gedanken, man mag über die Richtigkeit im einzelnen Fall denken wie man will, schön zu Tage. Wie matt erscheint gegenüber dieser energischen Exegese Philoponus. In dem er ebenfalls αἰτία und αἰτιατά unterscheidet, erinnert er zunächst an Simplicius. Um die αἰτία (τύχη) zu erkennen (266, 25) muss man erst die αἰτιατά (τὰ ἀπὸ τύχης) haben. Deshalb folgt die Einteilung des Geschehenden — 267, 25. Nach Cassirung des nicht

Hergehörigen bleibt nur übrig, dass die τύχη ein ἐπ' ἔλαττον ist. Nun meint man, der Beweis beginne, aber er ist schon zu Ende mit dieser formalistischen Einteilung und versichert beruhigt καὶ γὰρ τὰ ἀπὸ τύχης συμβαίνοντα σπάνιά ἐστιν ἢ ἐπ' ἔλαττον, καὶ τὰ σπάνια καὶ ἐπ' ἔλαττον ἀπὸ τύχης καὶ ἀπὸ ταὐτομάτου. Das πάντες φασὶν des Aristoteles, um das sich Simplicius so müht, ist hier ganz unter den Tisch gefallen. Dagegen schwelgt er bei der διαίρεσις τῶν γινομένων in dem nutzlosesten Schematisiren, in dem er zu den 3 Aristotelischen noch 2 weitere Gruppen nachträgt. τὸ ἐπ' ἴσης nennt auch Simplicius, freilich nur um es zu beseitigen, da es Aristoteles von dem ἐπὶ πλέον nicht geschieden habe. Aber was soll man zu der schönen Rubrik des ἀδύνατον γενέσθαι sagen, die als fünfte fungirt!

Auch bei der verzweifelt schweren Stelle 196 b 17 ff. zeigt Simplicius unleugbare Vorzüge: dasselbe eindringende Bestreben die συγάφεια des Gedankens aus der andeutenden Darstellung des Aristoteles herauszuarbeiten, dann aber zugleich ein vorurteilsloses Heranziehen und Beurteilen fremder Erklärungen. Wer sich mit diesen Capiteln der Physik beschäftigt, wird im Unklaren sein, welches von den drei hauptsächlichen Hülfsmitteln er am wenigsten missen möchte, Themistius, Simplicius oder Torstrik (Hermes IX), was für den mittleren kein kleines Compliment ist. Die Gedanken, die Torstrik bewogen, in ἄμφω (b 19) τὰ κατὰ προαίρεσιν zu erkennen, kennt auch Simplicius. Er hat sie bei früheren, die er diesmal nicht nennt, gelesen (336, 8) und verwirft sie nicht schlechthin, nicht blos wegen der Parallelstelle b 33, sondern was Torstrik verschweigt, wieder wegen des zwingenden Schlusses, den er bei Aristoteles postulirt. Soll das Resultat herauskommen (b 19) καὶ ἐν τοῖς παρὰ τὸ ἀναγκαῖον καὶ τὸ ὡς ἐπὶ πολὺ ἐστὶν ἔνια περὶ ἃ ἐνδέχεται ὑπάρχειν τὸ ἕνεκά του (und da δῆλον ὅτι vorangeht, liegt offenbar ein Schluss — in der dritten Figur — vor), so muss mit dem festen Werte τύχη ἐν τοῖς ἕνεκά του operirt sein. Und dieser Gedankengang, den Themistius durchaus theilt, führt ihn zu der Bestimmung von ἄμφω als τύχη und ταὐτόματον einerseits und der Ausdehnung des ἕνεκά του auf das ὅσα ἂν πραχθείη (nicht πραχθῇ) andererseits. Ich habe hier keine Ansicht über die Aristotelische

Stelle zu äussern, sondern auf diesen wohlüberlegten Gang der Simplicianischen Beweisführung aufmerksam zu machen. Auch das verdient Anerkennung, dass er trotz des gewonnenen Resultats nicht verschweigt, dass Eudem auf anderem Wege die Einführung der τύχη als zu τὰ ἕνεκά του gehörend rechtfertigt. Denn das bezweckten offenbar die von Simplicius 336, 20 ablehnend besprochenen Worte des Eudem. Wenden wir uns von dieser lehrreichen und eindringenden Behandlung zu Philoponus.

Die erklärenden Worte, die er hierbei zu machen weiss, beschränken sich auf eine rein formalistische ungemein abgeschmackte Zergliederung des von Aristoteles angewandten Syllogismus (271, 26ff.). Sonst enthalten sie nur eine verwässerte Umschreibung des Aristotelischen Textes, die durch die Bemerkung schmackhaft gemacht werden soll, nicht alles ἐπ' ἔλαττον sei ἀπὸ τύχης. Denn wenn einer z. B. einen guten Braten selten ässe, so könne daran auch seine Geschmacksrichtung oder Mangel an Gelde Schuld sein. Ausserdem werden wir darauf aufmerksam gemacht, dass Aristoteles in den Worten „ἄμφω ἐν τοῖς ἕνεκά του“ ἕνεκά του sage. Also das γένος; er hätte auch die εἴδη: τὰ κατὰ προαίρεσιν καὶ μή sagen können! Ueber die eigentliche Schwierigkeit, die verschiedenen Möglichkeiten der Erklärung kein Wort.

Man wird von der Philoponeischen Exegese sagen können, dass sie, notizenhaft und schulmeisterlich, sich auf der obersten Oberfläche bewegt, während die des Simplicius ernsthaft und wissenschaftlich ist. Philoponus sucht für diese Dürftigkeit durch ausführliche Vorbemerkungen (vgl. 266, 18ff.) zu entschädigen, welche die Lehre im allgemeinen zusammenfassen, sich von dem vorliegenden Text entfernen und einen systematischen Aufbau anstreben, wobei das beliebteste Mittel sorgfältigst gesammelte διαιρέσεις sind. Trotz des öden Schematismus und des vielen Ueberflüssigen solcher Partieen soll nicht geleugnet werden, dass wir, denen die Breite Aristotelischer Kenntniss, mit der auch ein Philoponus ausgerüstet ist, meistens abgeht, mit Anwendung von Kritik daraus lernen können. Auch gesundes Urteil findet sich. So vertritt er die von Torstrik so hübsch wieder zur Geltung gebrachte Auffassung von 197 a 25. Vergleicht man Philop. 279, 24—280, 17 mit

Simplicius 343, 23—345, 5, so ist der Unterschied in anderer Weise lehrreich. Auch Simplicius (344, 22) entscheidet sich schliesslich wie Philoponus, aber er teilt uns gewissenhaft zuvor andere Auffassungen des Porphyrius und Alexander mit. Darin liegt der bedauerlichste Unterschied des Philoponus von ihm. Während Simplicius in einer für die späte Zeit wunderbaren Weise Fundgrube für alte und neue Literatur ist von den Vorsocratikern bis zum Neuplatonismus, so ist diese Ausbeute bei Philoponus gering. Alexander und Themistius schreibt er aus, aber nennt sie selten. Ich verweise über diesen Punkt auf Vitellis Index, aus dem man sich rasch über den spärlichen Umfang des benutzten Materials (Philoponus de anima ist darin viel ergiebiger) orientiren kann. Als Probe des verschiedenen Verfahrens der beiden Männer in dieser Hinsicht kann auch wieder die oben besprochene Partie dienen. Aristoteles führt 196 a 21 einen Vers des Empedocles an, aus dem hervorgeht, dass die Luft sich nicht immer in den oberen Ort absondere, sondern ὅπως ἂν τύχῃ (Empedocles sagt: πολλάκι δ' ἄλλως). Während Simpl. dies richtig wieder giebt, sucht er gleichzeitig nach weiteren Belegen für die stillschweigende Verwertung der τύχη bei Empedocles und hat uns auf diese Weise 6 wertvolle Fragmente dieses Philosophen erhalten. Nichts davon bei Philoponus, stattdessen das uncorrekte Referat, Empedocles sage ἀπὸ τύχης τὴν ἄνω χώραν ἀναλαβεῖν τὸν ἀέρα. Aber mit billiger Gelehrsamkeit ist er rasch bei der Hand und so bekommen wir einen breiten Excurs über Democrits Kosmogenie, weil Aristoteles erwähnt hat, der Anstoss zur Weltbildung sei bei jenem ἀπὸ ταὐτομάτου, sonst alles nach Gesetz und Notwendigkeit, wobei dann überdies durch unhistorische Hervorhebung der τύχη Aristoteles Beweisführung die Spitze abgebrochen wird, die darauf führte, dass es unbegreiflich sei, dass Democrit von der τύχη nicht spreche. Und von all' den wichtigen Mittheilungen des Simplicius aus Eudem und Alexander ist natürlich so wenig eine Spur bei Philoponus, wie von des ersteren verständigem Excurs über die τύχη als dämonische Macht vor den Stoikern (zu 196 b 5). —

Supplementum Aristotelicum[4]) editum consilio atque auctoritate academiae litterarum regiae Borussicae vol. I pars II. Prisciani Lydi quae extant. Metaphrasis in Theophrastum et solutionum ad Chosroen liber edidit I. Bywater Berolini 1886.

Als Metaphrase theophrastischer Ausführungen bezeichnet der überlieferte Titel die erste der von Bywater edirten Schriften. Man würde indes irre gehen, wenn man dieses Ausdrucks wegen, der ja allerdings Uebertragung eines festen Inhalts in eine neue Form bedeutet, hier eine Arbeit vermutete, die etwa den Paraphrasen des Themistius, des Sophonias oder der ausser dem letztgenannten im 23. Band der academischen Sammlung niedergelegten Paraphrasten entspräche. Es ist auch kein Commentar, sondern es sind Erörterungen zwanglosester Art, welche sich an einzelne Stellen der Theophrasteischen Physik anlehnen, von denen sie inhaltlich oft bedeutend abweichen. Entnommen sind sie den Φυσικά des Theophrast, von denen wir durch Themistius (Spengel II, 199,11) wissen, dass das 4. und 5. Buch sich mit der Seele beschäftigte. Dass die erhaltenen Theile der Metaphrase sich ausschliesslich auf das 5. Buch beziehen, würden wir indessen nicht sagen können, wenn nicht am Schluss des ersten erhaltenen Abschnitts (22, 33) stünde ἀλλ' ἐπὶ τὰ ἑξῆς ἴωμεν, ἀπ' ἄλλης ἡμῖν ἀρχῆς τὰ λοιπὰ τοῦ πέμπτου βιβλίου ἐπεργαζόμενοι. Die Mehrzahl der Theophraststellen in diesem Abschnitt bezieht sich auf bestimmte Sinneswahrnehmungen und kann an und für sich ebensowohl in Specialbehandlungen der einzelnen Sinneswahrnehmungen (entsprechend Ar. de an. II 7—11) wie in allgemeinen Ausführungen über die αἴσθησις (wie Ar. de an. III, 2) gestanden haben. Im Grossen und Ganzen ist wohl das letzte der Fall, da auf den Abschnitt sogleich der über die Phantasie folgt. Und Theophrast wird im wesentlichen die aristotelische, Priscian die theophrastische Anordnung befolgt haben. Gebunden hat er sich aber im Einzelnen wenig, da er ἀπ' ἄλλης ἀρχῆς vorging. Das bestätigt der Abschnitt περὶ νοῦ, wo

[4]) Im Supplementum werden diejenigen hervorragenderen Werke veröffentlicht, die obgleich nicht in der Form von Commentaren verfasst, im weiteren Sinne zur Erläuterung aristotelischer Schriften dienen.

wir ihn controliren können und sehen, dass er nach Belieben ausliess und auswählte. Im ersten Abschnitt folgt auf die ἐξομοίωσις κατὰ τὰ εἴδη ἄνευ τῆς ὕλης (3, 28ff., bei Aristoteles II, 12, 424b24) ein weitabliegender Punkt, die gleichzeitige Empfindung von Bitter und Süss (Arist. III, 2, 426b31). Dann kommen Theophraststellen (5, 19—14, 10), die sich fast nur auf die Lehre von Gesicht, Licht und Durchsichtigkeit beziehen und sich sowohl mit Ar. de an. II, 7 wie den entsprechenden Capiteln περὶ αἰσθήσεως berühren, während die folgenden Fragmente auch andere Sinne zur Behandlung allgemeiner die Sinneswahrnehmung betreffender Fragen heranziehen, worum es Priscian in diesem ganzen Abschnitt zu thun ist. Das Erhaltene zerfällt in 3 Stücke, von denen das erste περὶ αἰσθήσεως das längste ist. Es folgt ein sehr kurzes, der Anfang von περὶ φαντασίας, was sich wahrscheinlich direkt an das Vorhergehende schloss. Dies bricht schon auf der dritten Seite ab und von dem letzten Abschnitt fehlt der Anfang. Wie gross dieser war, liesse sich selbst dann nicht mit Bestimmtheit entscheiden, wenn wir den Theophrast noch hätten. Ebenso lässt sich nicht sagen, ob Priscian's Metaphrase sich einst auf alle 8 oder nur die 2 mittelsten Bücher erstreckt. Während περὶ φαντασίας nur eine kurze Theophraststelle enthält, ermöglicht περὶ νοῦ einen etwas genaueren Einblick in Priscian's Verfahren. Denn die 25, 28 zum Ausgang gewählte Stelle giebt auch Themistius II, 199, 20 wieder. Aber von dem hier im Zusammenhang citirten Abschnitt bespricht Priscian zuerst den Anfang und das Ende, 27, 8 die Mitte, um darauf, wie wir aus Themistius Angaben 199, 7 sehen, grosse Stücke auszulassen. Zufällig folgt dann bei Priscian derselbe Satz, den auch Themistius wieder anführt (28, 20 = 199, 18), aber aus dem bei Themistius 199, 24 anhebenden ausführlichen Citat hat Priscian nur ein Paar Worte 29, 1.

Wenn also der theophrasteische Text bei Priscian nicht den Eindruck macht, den das Citat und vor allem Themistius' Beschreibung erwarten lässt (199, 7: . . . λίαν συντόμως καὶ βραχέως τῇ γε λέξει· τοῖς γὰρ πράγμασι μεστά ἐστι πολλῶν μὲν ἀποριῶν, πολλῶν δὲ ἐπιστάσεων, πολλῶν δὲ λύσεων), so beruht das auf der äusserst aphoristischen Behandlung seitens des Metaphrasten, der sich an

einzelne Probleme des Theophrast hält, aber die λύσις vorzieht selbst oder nach Jamblich in dessen Weitschweifigkeit zu geben. Dennoch beruht natürlich der Hauptwert der Schrift in den Resten aus Theophrast, die immerhin eine erweiterte Anschauung von dem wissenschaftlichen Ernst gewähren, mit dem dieser die aristotelischen Behauptungen nachprüft. Bywater hat die Fragmente durch gesperrten Druck bezeichnet, nachdem schon Philippson (Ὕλη ἀνθρωπίνη 239 ff.) einen Versuch in der Richtung gemacht hatte. In der Mehrzahl der Fälle erleichtert Priscian durch Einführung mit λέγει, ἐπάγει und Aehnl. dies Verfahren, schwieriger ist der Fall, wo die Fragmente ohne Weiteres in den Zusammenhang eingeflochten, nur durch die von Priscian abweichende Ausdrucksweise erkennbar sind. Doch ist dieser Unterschied in der Tat ein grosser und Bywater hat ihn mit Takt verfolgt.

Die ergiebigsten dieser Fragmente sind die, in denen Theophrast's Bedenken über die thätige und leidende Vernunft auseinandergesetzt werden und demgemäss oft behandelt. Vgl. darüber Zeller a. a. O. II 2, 848 ff. Die die Sinneswahrnehmung betreffenden ergeben, so zahlreich sie scheinen, doch nur wenig Aufschluss über Theophrast's Meinungen, aber auch die wenigen Stellen in denen Priscian seine Vorlage etwas mehr zu Worte kommen lässt (z. B. über das Licht als Energie der Durchsichtigkeit) sind wertvoll bei der grossen Dürftigkeit unserer Nachrichten über die Fortsetzung dieser naturwissenschaftlichen Untersuchungen des Aristoteles und sie werden da, wo wieder reichlichere Quellen fliessen, also in diesem Fall bei dem Commentar des Alexander zu περὶ αἰσθήσεως und den entsprechenden Theilen seiner Schrift de anima mit Vorteil herangezogen werden können.

Die eigenen Erklärungen des Priscian haben demgegenüber nur ein wesentlich neuplatonisches Interesse. Es wird immer wieder Verwunderung erregen, mit welcher Unbefangenheit diese späte Zeit berühmte Texte, die eine ganz andere Lehre vertraten, in ihrem Sinn umdeutete. Die vorhin besprochenen logischen Commentare sind in diesem Punkte pietätvoll schüchtern im Vergleich zu Priscian. An derselben Stelle, wo er erklärt (7, 21) Theophrast folgen zu wollen und seine Aporieen auszuführen, spricht er un-

befangen aus, dass er in Allem hauptsächlichen sich an Jamblich's zu halten gedenke. Eine Vereinigung, die uns lächerlich scheint, aber ernst gemeint ist. Folgende Grundsätze Jamblich's über Sinneswahrnehmungen erklärt er als die seinen (7, 11): προσθῶμεν δὲ καὶ ὅσα κοινῇ περὶ πάσης ἐθεωρήσαμεν αἰσθήσεως· τὴν ἐν τῷ αἰσθητηρίῳ τοῦ αἰσθητοῦ ἔμφασιν κατὰ τὴν πεῖσιν ἅμα καὶ τὴν ἐνέργειαν συνισταμένην ἐν τῇ πρὸς τὸ αἰσθητὸν ὁμοιότητι· καὶ τὴν ἔμφασιν εἰς εἶδος τελειουμένην ἐν τῇ κοινῇ τοῦ συνθέτου ζωῇ· καὶ τὸν τοῖς εἴδεσι τούτοις ἐφαρμόζοντα προβαλλόμενον ἀπὸ τῆς αἰσθητικῆς ψυχῆς λόγον καθ' ὃν ἡ κρίσις καὶ ἡ σύνεσις. Es liegt auf der Hand, dass die letzte auf Porphyr[5]) zurückgehende Bestimmung eine grundsätzliche Verschiedenheit zu Aristoteles bedeutet. A priori im Besitz der Λόγοι alles Seienden kann natürlich nur die Seele sein, die auf den Urgrund Alles Seins im neuplatonischen Sinn zurückgeht, nicht die Entelechie des organischen Körpers. Tritt nun schon in der Theorie der Sinneswahrnehmungen der neuplatonische Standpunkt der priscianischen Erklärung so ungeschminkt zu Tage, wie viel mehr begreiflicher Weise in der νοῦςlehre. Das ganze Kapitel vom νοῦς, der ἀπὸ τῆς ἀκραιφνῶς ἀμερίστου καὶ πάντῃ ἡνωμένης ὑπέβη νοερᾶς οὐσίας und πρὸς τὴν καθαρῶς ἀμέριστον γνῶσιν τοῦ ἐνεργείᾳ τελειοῦντος δεῖται νοῦ καὶ τὰ ἐν αὐτῷ νοητὰ τῆς ἀπὸ τῶν χωριστῶν νοητῶν καταλάμψεως ist nichts als ein ausgeführtes Stück der Jamblichischen Lehre, die in nuce Simplicius in Ar. de an. (217,27 Haiduck) referirt, welcher in diesem Commentar der gleichen Verquickung unvereinbarer Lehren huldigt.

Ist also für Aristoteles und Theophrast aus diesen Erörterungen Priscians nichts zu lernen, so haben sie doch entschieden geschichtlichen Wert für die neuplatonische Psychologie und speciell die des Jamblich. Es liegt in Priscian (wie in Simplicius de anima) ein noch nicht benutztes Material vor für eine Darstellung der nachplotinischen Psychologie, die sogar in der Specialdarstellung von Siebeck noch etwas stiefmütterlich behandelt ist. Siebeck ist die Bedeutung der Metaphrase natürlich nicht entgangen (II, 346), er sammelt die ihn interessirenden Züge daraus, aber eine geschichtliche

---

[5]) Sent. 17. vgl. Zeller III, 2, 653.

Benutzung für Prophyrius und Jamblich hat er nicht daran geknüpft. Daher wohl die schwerlich richtige Behauptung, die spontane Denktätigkeit der Seele gehe direkt auf Plotin zurück. Was wir brauchen wäre eine Sammlung aller psycho- und physiologischer Lehren der nachplotinischen Philosophen auf Grund einer exacten Feststellung ihrer Terminologie, die man sich jetzt von Fall zu Fall mühsam erarbeiten muss. Auf Grund einer solchen würde man in unserer Metaphrase die Worte 2, 8 wohl nicht mehr als theophrastisch ansehen, aber es würde eine solche systematische Durcharbeitung beisp. der Metaphrase doch der einzige Weg sein, um festzustellen, ob sich unter den Fragmenten auch noch andere theophrastische Gedanken in neuplatonischer Verkleidung erhalten haben. Eine Arbeit die notwendig ist, um denjenigen Theil griechischer Wissenschaft, der an die aristotelische Physiologie anknüpft, in's Licht zu rücken.

Zum ersten Mal wurde die Metaphrase 1541 in Basel edirt. Denn in der Ausgabe der Quaestiones des Alexander, Venedig 1536, steht sie nur auf dem Titelblatt. Keiner hat je ein vollständiges Exemplar dieses Buches gesehen. Seitdem war sie nur von Wimmer (im 3. Band des Teubner'schen Theophrast 1854) ungenügend, besonders mit Hülfe der Uebersetzung des Ficin, edirt. Die Bywater'sche Ausgabe stützt sich auf die vorhandenen, nur jungen Handschriften, über deren Gruppirung man vergl. Praef. VIff.

Philosophie-geschichtlich von mehr mittelbarer Bedeutung ist die zweite der von Bywater edirten Schriften, die Solutiones ad Chosroen. Als literarisches Denkmal einer der merkwürdigsten Uebergangszeiten, ist sie von ihrem Wiederentdecker Quicherat (bibliothèque de l'école des Chartes, troisième série, tome IV 1853 S. 248ff.) gewürdigt worden. Priscian gehörte ja zu der „Blüte der Philosophen“ deren Flucht nach Persien, dortige Schicksale und Rückkehr nach Athen Agathias (Hist. II, 132 Bekker) in einer Weise geschildert hat, die dem Khosru entschieden Unrecht thut, wie dies Quicherat a. a. O. mit guten Gründen ausgeführt hat. Dem Perserkönig verdankt die vorliegende Schrift ihre Anregung, in der Priscian auf eine Reihe von ihm gestellter Fragen Auskunft giebt, die in 10 Kapitel geteilt sind und sehr verschiedene Gebiete be-

rühren. Von der Seele, dem Schlaf und Traum handeln die ersten 3, von den Jahreszeiten und weshalb ihr Wechsel in jedem Klima stattfinde das 4., ein medicinisches Problem bespricht das 5. Nach der Ebbe und Flut des rothen Meeres (6) werden meteorologische Erscheinungen (7) und der Einfluss des Landstriches auf die lebenden Wesen (8) besprochen. 9 handelt von giftigen und nicht giftigen Reptilien. Den Schluss macht ein Kapitel über die Winde und ihre Entstehung.

Leider ist ist das Ganze nur in einer barbarischen Uebersetzung der Karolingischen Zeit erhalten, die schwer geniessbar und theilweise nur in einer (vom Herausgeber an verschiedenen Stellen mit Glück versuchten) Rückübersetzung in's Griechische verständlich ist. Dies sowie die Fülle der Gegenstände, welche dem Anlass der Schrift entsprechend auf kürzestem Raum behandelt werden, macht wertvolle Quellennachweise von vornherein unwahrscheinlich. Allerdings steht am Eingang eine Angabe der benutzten Quellen, die vielversprechend ist. Aber von Didymus, Themistius, Alexander, Ptolemaeus, Marcianus, Dorotheus, Theodotus, die unter anderen hier genannt werden, liess sich bis jetzt noch keine Spur in dem Werk nachweisen, was Dübner (p. 547) mit dem Hinweis auf die Unvollständigkeit des Erhaltenen begründete. Mit Unrecht, wie wir nun wissen. Bywater wird Recht haben, wenn er in dieser Autorenfülle ein Prunken mit unächter Gelehrsamkeit sieht. In den meisten Kapiteln ist nachweisbar Aristoteles und Theophrast benutzt (2, 3, 6, 7, 9, 10), daneben Jamblich und Proclos (1), Geminus (4), in 8 vermutet Bywater Albinus, den auch die Vorrede namhaft macht. Sollte sich mehr ermitteln lassen, so hat dem der Herausgeber durch sorgfältigen Nachweis der ihm bekannten Parallelstellen gut vorgearbeitet. Nach den Mittheilungen Quicherats (a. a. O.) gab Dübner hinter dem Didotschen Plotin (1855) Alles heraus, was in dem von Quicherat gefundenen Sangermanensis (Par. Lat. 13386) steht. Aber dieser ist unvollständig. Alle 10 Kapitel sind erst jetzt von Bywater bekannt gemacht. Näheres über die Textgeschichte sehe man in dessen Praef. p. IX ff.

(F. f.)

XI.

Jahresbericht über die Philosophie des Mittelalters 1886—1889.

Von

H. Siebeck.

I. St. Thomasblätter. Zeitschrift zur Verbreitung der Lehre des heiligen Thomas. Herausgegeben von D. Ceslaus Maria Schneider. Heft 1. Regensb. Verlags-Anstalt vorm. G. J. Manz. 1888. (Jährlich 24 Hefte à 2 Bogen in gr. 8°).

II. Glossner, M., Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin — die Philosophie des Christenthums und der Zukunft. Mit Rücksicht auf die Encyklika: „Aeterni Patris". (S. 3—72 der Philosophischen Festschrift zum Jubiläum Sr. H. Leo XIII. Hrsg. v. Prof. Dr. E. Commer. Paderborn und Münster, Ferd. Schöningh. 1887).

III. Ders., Das Prinzip der Individuation nach der Lehre des heil. Thomas und seiner Schule. Ein Beitrag zum philosophischen Verständnis der Materie. Paderborn und Münster, Ferd. Schöningh. 1887 (XII u. 182 S. gr. 8°).

IV. Mausbach, Jos., Divi Thomae Aquinatis de voluntate et appetitu sensitivo doctrina. Commentatio ethica. Paderb., Schoeningh. 1888 (IV u. 63 S. gr. 8°).

V. Pecci, Jos., Lehre des heil. Thomas über den Einfluss Gottes auf die Handlungen der vernünftigen Geschöpfe und über die Scientia media. Mit Gutheissung des Verfassers aus dem Italienischen übersetzt von S. Triller. Festgabe zum 50jähr. Priesterjubiläum Sr. Heiligkeit Papst Leo XIII. Paderb. u. Münster, Schöningh. 1888 (56 S. gr. 8°).

VI. Pesch, Tilm., Institutiones logicales secundum principia S. Thomae Aquinatis ad usum scholasticum. Pars I. Summa praeceptorum logicae. Cum approbatione Rev. Archiep. Friburg et Super. Ordinis. Friburg. Brisgou. Herder 1888. (A. u. d. T.: Philosophia Lacensis sive Series institutionum philosophiae scholasticae edita a presbyteris Societatis Jesu in collegio quondam B. Mariae ad Lacum). (Pars I 1888, XXII u. 588 S. gr. 8. Pars II 1889 XXII u. 644 S. gr. 8).

VII. Krause, Jos., Die Lehre des hl. Bonaventura über die Natur der körperlichen und geistigen Wesen und ihr Verhältniss zum Thomismus. Paderb., Schöningh. 1888 (V u. 87 S. gr. 8°).

VIII. Stöckl, Alb., Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Dritte, verbesserte Auflage. Mainz, F. Kirchheim 1889. — Erste Abtheilung, die antike, patristische und mittelalterliche Philosophie (XV u. 496 S). Zweite Abth. die neuere Philosophie (XI und 431 S. gr. 8°).

IX. Eucken, R., Die Philosophie des Thomas von Aquino und die Kultur der Neuzeit. Halle a. S., Pfeffer, 1886 (54 S. gr. 8°).

X. Fr. Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie. Zweiter Theil. Die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit, 7. Aufl. von M. Heinze. Berlin, Mittler u. Sohn, 1886 (VIII u. 305 S. gr. 8°).

Die Encyklika von 1879 hat in die der katholischen Theologie und Apologetik dienenden Studien eine verstärkte Tendenz auf Erklärung und Vertheidigung der ursprünglichen thomistischen Philosophie hineingebracht, als deren Ergebnisse zunächst die oben unter No. 1—7 aufgeführten Schriften sich darstellen. Die neue Monatschrift der Thomasblätter (I) „will als uneingeschränkte Ausführung" des päpstlichen Erlasses auftreten und demgemäss in je drei Abtheilungen Spekulatives, Fragen der Naturwissenschaft, Geschichte u. dgl., sowie Anwendung der thomistischen Prinzipien auf das praktische Leben bringen, und zwar in erster Linie in

mehr populärer Fassung, während das „streng-wissenschaftliche“ Verfahren in vierteljährlichen Zusatzheften zur Geltung kommen soll. Die beiden Arbeiten Glossner's (II und III) dagegen treten von vornherein mit dem Anspruch auf, das bezeichnete Programm für ein wissenschaftliches Publikum in Angriff zu nehmen. Der Hauptgesichtspunkt ist auch hier der apologetische. Gl. ist, und zwar mit ganzem Bewusstsein, mehr der Advokat als der Interpret des „englischen Lehrers“. Hierin liegt freilich auch der Grund der geringen Ausgiebigkeit seiner Erörterungen für das sachliche philosophie-geschichtliche Interesse, zumal die Beschaffenheit derselben, soweit sie wenigstens hier vorliegen, bei dem Leser den Wunsch erwecken muss, es möchte die eindringliche Kenntniss des Thomas und seiner älteren und neueren Epigonen, sowie die Geschicklichkeit der Wendungen in seiner Vertheidigung nicht durch eine zu enge Begrenzung der Einsicht in das Wesen und die Bedeutung des historischen Entwicklungsganges der Philosophie beeinträchtigt worden sein. Das Kriterium der Wahrheit einer Lehre liegt für Gl. nicht in der Entwicklungsfähigkeit des oder der in ihr enthaltenen Probleme, sondern in ihrer sterilen Repetirbarkeit „bis an's Ende der Welt, mag die Sache so langweilig erscheinen als immer“ (S. 44 d. Festschr.); ausserdem allenfalls in ihrer Streckbarkeit, kraft deren sie neuen unleugbaren Instanzen gegenüber nach Umständen in deren Sinne gedeutet zu werden in der Lage ist, ein Vortheil, dessen sie sich (beiläufig) um so mehr erfreuen wird, je unbestimmter und stumpfer die veralteten Begriffsverhältnisse sind, mit denen sie die Zuspitzungen moderner Probleme anzufassen sich veranlasst sieht. — Die Entwicklung der Philosophie reicht für Gl. von Plato bis Thomas. Was diesseits darüber hinaus liegt, ist „der Prozess der Zersetzung und Fäulniss“ (43 a. a. O.), das Ergebniss des protestantischen Geistes, — ein Verdikt, unter welches u. a. bereits Nikolaus von Cusa (46 ebd.) einbezogen wird, während „die geschichtliche Bedeutung“ des Duns Scotus und seiner Schule (nach S. 38) darin besteht, mit ihren Angriffen „gegen die Festigkeit des aufgeführten [thomistischen] Baues“ nichts ausgerichtet zu haben. Die Spaltungen innerhalb der thomistischen Schule selbst (64) „dürfen nicht auf innere, sondern müssen auf

äussere polemische Gründe" (gegenüber den Reformatoren) zurückgeführt werden. Die patristischen Autoren sollen keine Spur von stoischen und überhaupt von solchen Ansichten zeigen, welche „die Schranken der sokratischen Schule" (26) überschreiten. Aber auch so ist hier der Cordon noch nicht eng genug gezogen. Auch die Aufnahme der spezifisch metaphysischen und psychologischen Lehren Plato's (28), speziell die der angeborenen Ideen muss, insbesondere für den h. Augustinus in Abrede gestellt werden; letzteres angesichts der Thatsache, dass diese Theorie „mit dem Begriff einer äusserlich vermittelten Offenbarung, eines kirchlichen, die Wahrheit autoritativ vermittelnden Lehramtes unvereinbar ist" (31), und Dank der Gunst des Umstandes, dass schliesslich selbst die klarsten Belege des Gegentheils in Augustins Schriften (wie de trin. XIV, 15) „deutungsfähig [1]) sind und daher in einer Weise erklärt werden müssen, die den Grundlehren des Christenthums nicht widerspricht". Dass die platonischen und neuplatonischen Elemente bei Thomas übersehen werden, versteht sich hiernach von selbst.

Wenn derselbe Verf. (S. 39 ebd.) für die von ihm vertretene Richtung der philosophischen Wissenschaft die Thatsache eines stetigen Fortschritts in Anspruch nimmt, während die spezifisch moderne Entwickelung „nur das Bild der Zerrissenheit, fortschreitender Abbröckelung und Zersetzung" darbiete, so wird diese Behauptung durch den Inhalt seiner Untersuchung über das thomistische Prinzip der Individuation (III) in nicht allzu günstiger Weise illustrirt. Denn die Ansicht des Thomas, dass das Individuationsprinzip ausschliesslich in dem Dasein und der Eigenthümlichkeit der Materie gegeben sei, wird in derselben hauptsächlich gegen die Einwände älterer und neuerer Gegner aus dem eigenen Lager vertheidigt, wie denn überhaupt jene These von Alters her dortselbst vielfach zu den problematischen Punkten des Systems gerechnet wurde. Erhebliche Sorge hat dem Verf. namentlich die Kritik bereitet, welche in neuester Zeit „der vormalige Professor am römischen Kollegium der Gesellschaft Jesu", P. Palmieri, an verschiedenen Beständen des Thomismus geübt, insbesondere dessen Bedenken gegen die Art,

---

[1]) Die Sperrung der ersten Hälfte rührt von Gl. selbst her.

wie Thomas gegenüber seiner auf die Bedeutung der Materie weisenden Erklärung der Individuation die Individualität reiner (stoffloser) Geister oder Engel auf Grund ihrer „Abstraktheit“, begreiflich zu machen sucht. Gegen Palmieri's Bemerkung, dass dabei der Begriff des Abstrakten eine Amphibolie der Begriffe des Immateriellen und des Allgemeinen verdecke, wird (S. 94 f.) des Weiteren ausgeführt, dass zwar ein Engel abstrakt nur im Sinne des Immateriellen, ein Allgemeinbegriff dagegen als „Vergeistigung“ des urspünglichen Wahrnehmungsinhalts für zugleich allgemein und immateriell anzusehen sei, mithin die thomistische Ansicht wenigstens nicht auf einer Zweideutigkeit des Wortes abstrakt beruhe. Wie man sich das logische Verhältniss des Engels zum Allgemeinbegriff auf Grund ihrer gemeinsamen Geistigkeit nun freilich weiter zu denken habe, erfahren wir nicht. Der Eifer in der Durchführung dieser Apologie führt ausserdem den Verf. gelegentlich in Widerspruch mit dem was er vorher behauptet hat, bei Gelegenheit der Vertheidigung nämlich, welche er der thomistischen Ueberspannung des Gegensatzes von Wahrnehmen und Begreifen angedeihen lässt. Dort wurde gelehrt (S. 18f.), der Verstand sei der Erkenntniss des Individuellen nicht gewachsen, da alle Aussagen über dasselbe nur allgemeine Begriffe zu Tage bringen; das Individuum sei „ein Konglomerat zufälliger Bestimmungen, das sich selbst wieder aus lauter Allgemeinheiten zusammensetzt“; hier dagegen heisst es (S. 84), die Analyse des sinnlichen Dinges, — die doch wohl auch bereits eine Thätigkeit des Verstandes ist —, vermöge nicht zur Herstellung des Allgemeinbegriffs zu führen; denn dieselbe „ergiebt immer nur Individuelles, nie Allgemeines.“

Zur Veranschaulichung der Methode des Verf. müssen diese Beispiele genügen. Inhaltlich wird, durchgehends in mehr polemischer als exegetischer Weise, die in Rede stehende Lehre zuerst nach ihrer erkenntnisstheoretischen, dann nach ihrer metaphysischen Begründung vorgeführt; hieran schliesst sich die Darstellung der betr. Theorie bei Cajetan und Johannes a S. Thoma nebst Auseinandersetzung mit Suarez. Das Schlusskapitel vertheidigt die aristotelische Auffassung der Materie als Realpotenz gegen die von

modernen naturwissenschaftlichen Gründen beeinflussten Einwendungen eines Tübinger Theologen. —

Wissenschaftlich ausgiebiger ist (IV) die Untersuchung von Mausbach über die thomistische Willenslehre, die sie in klarem Zusammenhange zur Darstellung bringt, nicht ohne gleichfalls dem Parteiprogramm gemäss gegen abweichende neuere Ansichten, besonders gegen die für Thomas noch nicht vorhandene Dreitheilung der seelischen Funktionen in Vorstellen, Fühlen und Begehren Stellung zu nehmen. Am interessantesten ist die durchsichtige Erörterung der thomistischen Freiheitslehre (Kap. IV ff.), aus der sich, (was dem Verf. allerdings fern lag), erkennen lässt, dass auch hier der ethische Intellektualismus, der von dem Primat der praktischen Vernunft nichts wissen will, auf dem Eudämonismus beruht, sowie dass die den genetischen Gesichtspunkt ausschliessende Entgegensetzung des „freien Willens" (im Sinne des Indeterminismus) und des durch sinnlich-praktische Motive geleiteten Entschliessens und Handelns einen psychologischen Schematismus zu Wege bringt, welcher der Behandlung mancher jüngeren Probleme, namentlich des socialen Lebens, nicht gewachsen ist. — Beiläufig verweise ich gegen eine auf S. 36 befindliche Interpretation meiner Auffassung (Gesch. d. Psych. I, 2, S. 211) der Stelle bei August. d. civ. D. XIV, 6 auf die Darstellung in der Zeitschr. f. Philosophie, Bd. 93, S. 183, wo auch noch andere Belege für die vom Verf. bestrittene Thatsache gegeben sind, dass schon Augustin im Wesentlichen das Wesen des Willens dem der Vernunft überordnete.

Die Probleme, mit welchen sich (V) die Abhandlung des Kardinal Pecci beschäftigt, gehören mehr in das Gebiet esoterischer Discussionen der modernen Thomistenschule, für welche es nach der Vorrede des Uebersetzers (S. 4), von höchstem Interesse ist zu erfahren, welche Stellung einer ihrer hervorragendsten Vertreter und Bruder des gegenwärtigen Papstes „in der wiedererweckten berühmten Streitfrage über die Einwirkung Gottes auf den freien Willen und über die scientia media einnimmt". Der erste Theil der Abh. betrifft die Lehre des Thomas über die Prädetermination. Zu der Frage, wie neben der Bedingtheit alles Irdischen durch den göttlichen Willen die Freiheit bestehen könne, wird, gegenüber ab-

weichenden Ansichten innerhalb der Schule selbst, geltend gemacht (S. 15), dass man nicht „zu jedem Akte des geschöpflichen Willens die göttliche Bewegung, welche den Willen aus der Potenz in den Akt überführen soll, als unerlässliches Komplement oder Prärequisit“ herbeizuziehen habe. Thomas lehre weder einen „zuvorkommenden“ noch einen „gleichzeitigen“ göttlichen concursus in Betreff des menschlichen Willens, sondern nur den einen, welcher in der dem Willen als solchen wesenhaften Hinneigung zum allgemeinen Gute gegeben sei. Um mit diesem concursus die Freiheit in Einklang zu bringen, wird nach Thomas (S. 24) als „Ausweg“ die Betrachtung geboten, die wirksame Kraft der Ursache wirke nicht bloss auf die Hervorbringung der Wirkung, sondern auch auf den Modus, „d. h. entweder frei oder nothwendig, je nachdem die geschöpflichen Ursachen, deren sich die göttliche Kraft bedient, nothwendige oder freie sind“. Im zweiten Abschnitt wird (gegenüber den Molinisten) die These begründet, dass in Gott zwischen der scientia simplicis intelligentiae, d. h. der Erkenntniss alles Möglichen als solchen, und der scientia visionis, der Erkenntniss alles Wirklichen, eine dritte Art, nämlich die scientia media im Sinne der Erkenntniss alles desjenigen was unter gewissen Bedingungen geschehen würde, falls diese wirklich einträten, nicht als eine spezifisch verschiedene Erkenntnissweise anzusetzen ist sondern mit der Visionserkenntniss zusammenfällt.

Das Werk von Pesch (VI) ist ein Handbuch der aristotelisch-scholastischen Logik und Erkenntnisslehre, dem als praenotiones historicae (S. 25—103) eine Uebersicht der Geschichte der Philosophie, insbesondere der erkenntnisstheoretischen Standpunkte voraufgeschickt ist, damit die Schüler (S. 25) zwar einerseits erkennen, wie den logischen Problemen omni tempore a prudentissimis quibusque multum esse tributum, nicht minder jedoch unter dem verwirrenden Eindrucke der Fülle von verkehrten Ansichten das Verlangen bekommen zu erfahren, quid tandem veritatis sit inter tot falsitates, und namentlich einsehen, dass auch der kleinste erste Schritt seitwärts vom Wege ad vanitates funestissimas führe. Letztere sind freilich, namentlich was die neuere Philosophie betrifft, stellenweise auch in den historischen Angaben des

Verf. zu finden[2]). Die Darstellung der Scholastik ist übrigens abgesehen von der Vita des Thomas fast bis zur blossen Nomenklatur zusammengedrängt.

Krause (VII) behandelt in eingehender und durchsichtiger Darstellung die Lehre Bonaventura's von der Natur der kreatürlichen Wesen im Allgemeinen und der körperlichen insbesondere, von der Natur der menschlichen Seele, der reinen Geister und von dem Prinzip der Individuation. Die Abweichungen von Thomas werden sorgfältig hervorgehoben und der Sache entsprechend (S. 88) daraus erklärt, dass B. „mehr als Thomas platonische Ideen verwerthet und sich enger an den h. Augustinus anschliesst". Die interessanteste Differenz betrifft die Auffassung der rationes seminales, (der aus der antiken Philosophie unter Vermittelung Augustins herübergenommenen λόγοι σπερματικοί), die nach Thomas nichts anderes als die in der Materie wirkende vis activa in generatione, nach B. dagegen die in derselben latenten Formen bedeuten, die durch bestimmte Faktoren zu selbständiger organischer Entwickelung angeregt werden. Nebenher geht in der Schrift die Tendenz, die scholastische Lehre von Materie und Form als die richtige Ueberwindung des modernen Gegensatzes von Atomismus und Dynamismus aufzuzeigen. Werthvoller als derartiges und interessanter als die gelegentlichen Versuche, Thomas gegen Bonaventura zu vertheidigen (S. 55, 59) oder mit ihm in Einklang zu setzen (58), wäre der Hinweis auf die Keime neuer Probleme gewesen, die in der hier behandelten Lehre bei B. zu Tage kommen und auf Grund deren er zu den Vorläufern nicht nur des Duns, sondern auch, (was die Theorie von den rationes seminales betrifft), eines Leibniz gezählt werden darf.

Das Lehrbuch (VIII) von Stöckl, welches jetzt in dritter Auflage vorliegt, will (laut dem Vorworte zur ersten) „die wesentlichen Momente des Entwickelungsganges der Philosophie . . . in

[2]) So wenn es von Locke heisst (S. 70): Nihil esse in intellectu docet, quod non eodem modo quo sit in intellectu, etiam fuerit in sensu: von Leibniz (72): omissa disquisitione dialectica omnia ad normam mathesis revocanda esse statuit; von Kant (78): ordinem realem qui extra actum cognitionis sit, nominat transcendentem . . . et respectum cognitionis nostrae ad ordinem

kontinuirlichem Fortgange" aufzeigen. Die Durchführung dieses genetischen Gesichtspunktes erschwert sich für den Verf. allerdings durch den Umstand, dass auch ihm die Entwicklung der neueren Philosophie gegenüber der scholastischen von vorn herein als eine innormale und aus der Richtung gekommene Abfolge von Versuchen erscheint, „ohne höhere Leitung ganz allein" an die höchsten Probleme heranzutreten und über diese „ganz autonom" zu entscheiden (II, S. 2). In Folge dessen wird mancherlei Unzutreffendes zu Faktoren der Gedankenbewegung gemacht[3]. Bei den einzelnen Systemen zeigt übrigens die Darstellung Sinn und Geschmack für das Originelle und den Geist auch der aufgetretenen „Irrthümer" und ist in der sachlichen Wiedergabe der Lehren in der Regel durchsichtig und objektiv. Dem Standpunkte des Verf. entsprechend ist den Ausgestaltungen der alten und neueren Scholastik ein verhältnissmässig grosser Raum zugemessen und als ergänzendes Repertorium zu andern Handbüchern werden diese Partien mit ihren relativ eingehenden Berichten über die Lehren nicht nur des Wilhelm von Auvergne, Anselm, Thomas, Duns, Suarez u. a., sondern auch der Kabbalah, der arabischen Religions-

---

illum transcendentem vocat transcendentalem . . . Ordinem transcendentem, quum priore tempore aliquid neglexisset, post ea omni diligentia affirmavit et agnovit etc. Wunderlich nimmt sich auf S. 76 das (unter den Druckfehlern nicht aufgeführte) Stephanus Bonnet (für Bonnot) de Condillac aus, zumal im Uebrigen von dem Genfer Bonnet nicht die Rede ist.

[3]) So wenn (II, 216) die Nothwendigkeit der Entstehung des (kantischen) Kritizismus im Wesentlichen durch ein „Man sah ein, dass es nicht so fortgehn . . könne" begründet oder die prinzipiellen Verschiedenheiten der auf den deutschen Idealismus folgenden modernen Standpunkte (ebd. 217) schlechtweg auf ein „Haschen nach Originalität" zurückgeführt werden. — Unter den Notizen über Leibnizens Leben hätte die Thatsache, dass er die Akademie der Wissenschaften begründete, wohl auch eine Stelle verdient neben Angaben wie die, dass er in den letzten zwanzig Jahren die Kirche nicht mehr besuchte; als „neue" Gesammtausgabe seiner philosophischen Schriften kann die J. E. Erdmann'sche jetzt nicht mehr gelten. Unbillig ist, dass Lessing und selbst Herder einfach als Typen der „deutschen Aufklärung" auf einer Linie mit Reimarus behandelt werden; oberflächlich (namentlich angesichts neuerer Untersuchungen) die glatte Notiz (220), dass Kant's Fortschritt zum Kritizismus seine nächste Veranlassung in der Lektüre der „Hume'schen Schriften" gehabt habe u. a.

philosophie, des Maimonides u. dgl. im historischen Interesse manchem willkommen sein, wenngleich auch in ihnen die inneren Triebkräfte der historischen Entwicklung nicht recht heraustreten. Es fehlt namentlich die Heraushebung der Wechselwirkung, welche (im Grunde schon vor Albert und Thomas) zwischen der augustinischen und der aristotelischen Strömung stattfindet, und es ist demgegenüber wenig erklärt, wenn man die Nothwendigkeit namentlich der nachthomistischen Entwicklung lediglich (I, 461) von der Thatsache her begreifen will, dass die Franziskaner sich „an die Coryphäen ihres eigenen Ordens", Alexander von Hales und Bonaventura, gehalten hätten. Neben den „astrologischen Träumereien" R. Baco's hätte (I, 458) dessen bewusstes Suchen nach einer neuen wissenschaftlichen Methode stärker betont werden dürfen, eine Richtung, worin der Oxforder Physiker keineswegs „den Fusstapfen Alberts d. Gr." folgte. In der Darstellung Occam's ist die Bedeutung der byzantinischen Logik für die Entstehung seines Terminismus und namentlich seiner Lehre von der Supposition gar nicht erwähnt; bei Eckhardt dagegen seine Stellung zwischen Thomas einerseits und den neuplatonischen Anregungen andererseits richtig gekennzeichnet. Für die folgenden Auflagen wäre dem ganzen Werke eine eingehendere Beachtung neuerer Spezialuntersuchungen angelegentlich zu wünschen.

Die Grundanschauung und Tendenz, welche den vorstehend besprochenen Schriften gemeinsam ist, wird in der Schrift von Eucken (IX) einer eingehenden Kritik unterzogen, unter angelegentlicher Würdigung sowohl der modernen Bildungs- und Kulturinteressen, wie auch desjenigen was für letztere in dem mittelalterlichen Denkprozesse von bleibendem Werthe war. Die Objektivität des historischen Blickes sucht in erster Linie der wirklichen Bedeutung des Thomas gerecht zu werden, sowohl hinsichtlich der Methode wie des Inhalts seiner Lehre, bei der sich (nach S. 8) Vernunft und Offenbarung weit freundlicher zu einander verhalten „als z. B. bei Luther, den energischeres Bestehen auf dem Unterscheidenden des Christenthums dazu drängt, immer von neuem den schroffen Gegensatz von Gnade und Natur hervorzukehren". An dem thomistischen System kommt die Grossartig-

keit seines geschlossenen Baues (S. 11 f.) nicht minder zur Anerkennung, wie die wissenschaftliche Sorgfalt, mit der seine Theile gefügt sind. Die Kritik desselben beginnt mit dem Nachweis, dass freilich der Geist des Aristotelismus sich zu einer derartigen Verschmelzung mit dem des Christenthums im Grunde der Sache durchaus nicht eignete, da er in wesentlichen Stücken einen Gegensatz zu ihm bildet. Dass Thomas das übersah, lag (nach S. 17 f.) daran, dass ihm „beider Welten Eigenart nicht in ihrer lebendigen, treibenden und abstossenden Kraft gegenwärtig war, weil sich viel weniger auf ein Erfassen vom Prinzip her, auf ein Aneignen der letzten Triebfedern als auf ein Nebeneinanderausbreiten und Zusammenbringen der einzelnen Ergebnisse sein Mühen richtete“. Noch wesentlicher scheint mir für diese Frage der Umstand in Betracht zu kommen, dass Thomas, der (wie ja auch der Verf. — S. 25 — ihn beurtheilt) kein schöpferischer, wohl aber ein κατ' ἐξοχὴν systematischer Denker war, den Aristoteles mehr im Interesse der unentbehrlichen methodischen Hilfeleistung würdigte, während ihm zugleich der Geist und Sinn seiner Philosophie nur in der Versetzung mit neuplatonischen und augustinischen Gesichtspunkten oder wenigstens Stimmungen gegenständlich wurde. Es war daher kein Zufall, dass schon im MA in demselben Maasse wie das genuine aristotelische System mehr und mehr aus den wirklichen Quellen und in den eigentlichen Wurzeln erfasst wurde, der aristotelisch gestimmten Philosophie des Christenthums eine andere zur Seite trat, welche jenen fremdartigen Charakter abzustreifen suchte.

Der zweite Band des Ueberweg'schen Grundrisses (X) hat auch in der neuesten (7. Auflage) eine durchgehende Revision von Seiten des gegenwärtigen Herausgebers erfahren, wenn auch die Nachbesserungen sich in der Mehrzahl auf kleinere Zusätze und Aenderungen beschränken durften. Die erheblichsten finden sich, was die Scholastik betrifft, S. 133 u. ff. (Verwerthung der Buchwald'schen Darstellung der Logoslehre bei Scotus Erigena), 182 f. (eine beträchtliche Erweiterung der Angaben über Amalrich von Bena und David von Dinant, für welche dann auf S. 221 der bisherige Inhalt hat gekürzt werden können), 186 (in Betreff der

Synopsis des Psellus ist Heinze jetzt auch der Ansicht Prantl's, dass die Summulae logicales des Petrus Hispanus erst eine Uebersetzung jener seien, nicht umgekehrt), 227 und 233 (einige Zusätze den bisher nicht erwähnten Alexander Neckam betreffend). Als Druckfehler aus der früheren Auflage ist S. 157 unten die Jahreszahl 1260 (statt 1160) stehengeblieben. Einer der Hauptvorzüge der neueren Bearbeitungen liegt in der Sorgfalt, mit der auch die äussere (literargeschichtliche) Entwicklung der mittelalterlichen Philosophie behandelt wird. Hinsichtlich des genetischen Zusammenhangs derselben wäre es m. E. zu empfehlen, die frühzeitige Entstehung eines Gegensatzes von Aristotelismus und Augustinismus noch entschiedener zum leitenden Gesichtspunkte zu machen und ebenso das durch die Araber geweckte Interesse an dem überlieferten fachwissenschaftlichen und empirischen Material zu betonen. Erst aus dem Zusammenwirken dieser beiden Momente wird das Aufkommen des Scotismus neben dem Thomismus, wie auch das Auftreten eines Roger Baco vollkommen verständlich. Auch eine Persönlichkeit wie Peter von Abano, der Gründer der Paduaner Averroistenschule, dürfte wenigstens mit genannt werden. Bei dem Abschlusse der Darstellung der jüdischen Philosophie wäre zu den Dialogen des Leo Hebraeus de amore die Erwähnung des Umstandes von Interesse, dass hier die Grundzüge der Lehre Spinoza's vom amor intellectualis liegen.

XII.

Bericht über die neuere Philosophie bis auf Kant für die Jahre 1888 und 1889

Von

Benno Erdmann in Halle a. S.

Zweiter Teil

Galilei

K. Lasswitz, Galilei's Theorie der Materie: I. die intensive Realität im Zeitmoment; II. die extensive Realität im Raumelement; Schluss: Galilei und Descartes (Vierteljahrsschrift f. wiss. Philos. her. von Avenarius Bd. XII 1888 S. 458—476; Bd. IX 1889 S. 32—50).

Die reichere und tiefere Einsicht in die philosophische Gedankenbewegung des siebzehnten Jahrhunderts, die wir seit kurzem weniger errungen haben als zu erringen im Begriff stehen, danken wir neben den beginnenden Arbeiten über die scholastischen Lehrmeinungen am Ende des sechzehnten und dem Anfang des siebzehnten Jahrhunderts insbesondere den Schriften, die über die Entwicklung der mechanischen Vorstellungsweise in eben jener Zeit Licht verbreitet haben. Jeder weitere Beitrag zur Aufhellung der letzteren muss deshalb dankbar begrüsst werden, um so eher, je mehr in ihm der Versuch gemacht wird, den principiellen Kern aus der Schale der einzelwissenschaftlichen Forschung auszulösen.

K. Lasswitz hat sich auf diesem Gebiete schon durch eine ganze Reihe von Abhandlungen, die in dem ersten Teil der vorliegenden (XII 461) zusammengestellt sind, sowie durch das eben erschienene grosse Werk der Geschichte der Atomistik vom Mittel-

alter bis Newton (2 Bände, Hamburg und Leipzig 1890, L. Voss) verdient gemacht.

Die vorliegende Arbeit reiht sich jenen früheren würdig an, wennschon sie, anders wie die meisten von ihnen, nicht sowol historische als vielmehr sachliche Ergebnisse sucht. Lasswitz will nicht feststellen, welche grundsätzlichen mechanischen Lehrmeinungen über die Materie Galilei selbst ausgesprochen hat, noch wie er zu ihnen gelangt ist, sondern „in seinem Schaffen die Denkmittel oder Grundsätze aufsuchen, welche im allgemeinen erkenntniskritischen Sinne Bedingungen des naturwissenschaftlichen Denkens überhaupt sind“, d. i. darlegen, „welche Grundbedingungen der Erfahrung sich als in seinem Denken wirksam nachweisen lassen“.

Als solche Grundsätze kennzeichnet er im Sinne seines kriticistischen Atomismus, gestützt vor allem auf den Neukantianismus Cohenscher Färbung, aber auch auf metaphysische Spekulationen Schuppes, hier die beiden nachfolgenden. Erstens den Grundsatz der Substantialität, der „das Seiende als ein bestimmtes Beharrendes erkennen lässt“, sodann das Denkmittel der Variabilität, das uns in den Stand setzt, „einen räumlich-zeitlichen Vorgang so zu denken, dass unter Abstraktion von allen extensionalen Merkmalen seine Realität begriffen wird als die Bedingung eines gesetzlichen Werdens, bestimmt als Tendenz zur Ausdehnung, als das Gesetz seiner weiteren Entwicklung in sich schliessend“. Durch die Variabilität also wird „Veränderung erkannt, als ein intensiver Charakter des veränderlichen Dinges, welcher nichts anderes ist als das Gesetz seines Anwachsens in der Extension“.

Die Tat Galileis bestand demnach darin, dass er „die intensive Grösse des bewegten Körpers, deren psychologisches Zeichen die Empfindung seines Andrangs ist . . . messen und gesetzlich bestimmen lehrte,“ und dadurch auf dem von Benedetti eröffneten Wege zuerst festen Fuss fasste.

Ein Fehler Galileis dagegen lag darin, dass er „durch das Denkmittel der Variabilität auch den Begriff der Körpersubstanz zu bewältigen gedachte“, indem er in dem *atomi non quanti* den Begriff der unendlichen Teilbarkeit auf die Materie übertrug, die er unter Aristotelischem Einfluss als kontinuirlich dachte. Das

Problem der Raumerfüllung fordert vielmehr den synthetischen Grundsatz der Substantialität. Von diesen Gesichtspunkten aus bestimmt sich endlich auch Galileis Verhältnis zu Descartes.

Ueber die sachliche Berechtigung dieser principiellen Festsetzungen zu streiten, ist nicht dieses Orts. Mit historischem Takt hat der Verf. vermieden, was an ihnen fraglich ist, für die Rekonstruktion und Beurteilung in der Weise zu verwerten, dass es dem kritischen Lehrer schwer würde, sich den Tatbestand und die geschichtliche Bedeutung der Galileischen Annahmen auch für einen anderen Standpunkt zurecht zu rücken.

Jungius

E. Wohlwill, Joachim Jungius. Festrede zur Feier seines dreihundertsten Geburtstages am 22. Okt. 1887 i. A. der Hamb. Oberschulbehörde gehalten. Mit Beiträgen zu J'. Biographie und zur Kenntniss seines handschriftlichen Nachlasses. Hamburg und Leipzig 1888. Leop. Voss 85 S. 8°.

Die Festrede konnte keinem Würdigeren übertragen werden; sie lässt ebenso wie der Anhang (S. 43f.) alle die Vorzüge wiedererkennen, die schon der grösseren Veröffentlichung des Verf.'s über Jungius in diesen Berichte (II 300—304) nachgerühmt worden sind. W. feiert Jungius als Erneuerer der Naturwissenschaft, die Bestrebungen und Ueberzeugungen desselben gegenüber der traditionellen Aristotelischen Physik in klarer Ausführung darlegend. Er koncentrirt seine Erörterung um den Lehrer Jungius: „Indem er zum Gegenstand der öffentlichen Belehrung erhob, was im Gegensatz zur herrschenden Wissenschaft die Führer der grossen geistigen Bewegung als Wahrheit vertraten, bekundete er neben dem klaren Blick des Forschers zugleich das Verständnis und das Herz des Lehrers und Erziehers.“ Uebertrieben ist es jedoch wol, ihn „neben Descartes und Bacon“ zu stellen, ganz abgesehen davon, dass hier statt des Essayisten Bacon der Philosoph Hobbes genannt werden müsste, denn mehr als ein Essayist ist Bacon auch in seinen Hauptwerken nie gewesen, allerdings der geistreichsten einer. Denn mir will scheinen, es sind schwerlich bloss äussere Ursachen gewesen, die Jungius von fruchtbringender litterarischer Tätigkeit abhielten.

Er möchte vielmehr zu jenen auch gegenwärtig nicht ganz seltenen Naturen gehört haben, in deren Lebensmischung bei vielseitigsten Interessen, gründlichem Studium und sowol scharfem als tiefem selbständigen Urteil das Element produktiver Gestaltung fehlt. Ein heftiger Drang nach Wissen, der vielerlei zugleich oder auch vieles nach einander treiben lässt, verbunden mit einer Hyperkritik gegen sich selbst, die allerdings in dem Gefühl der Schwäche bei jedem Versuch selbständiger, umfassender Darstellung wurzelt, sind die Kennzeichen dieses Mangels. Es versteht sich von selbst, dass er auch bei wärmster Lehrneigung und ausgezeichnetem Lehrtalent bestehen kann. Gerade der Lehrstand weist solche Naturen auf. Sie sind es dann, die sich der begeisterten Verehrung ihrer Schüler erfreuen, sowie der warmen Anerkennung aller Verständnisvollen sicher sind, die mit ihnen in lebendige Berührung treten. Sie pflegen von den Mitlebenden überschätzt, von den folgenden Generationen unbillig vergessen zu werden. Bei späterer Wiederentdeckung werden sie zuerst wol wieder aufs neue über Gebühr gepriesen, wie hier durch Guhrauer und Avé-Lallement geschehen, bis allmählich eine unbefangene Würdigung Platz greift, wie sie für Jungius vor allen Wohlwill zu danken ist. Der Zustand der Manuscripte des seltenen Mannes sowie das offenbare Missverhältnis zwischen der entsagungsvollen Arbeit der Schüler und Freunde an ihnen und der Ausbeute, die sie gewonnen haben, scheint mir dies Urteil zu bestätigen.

Zur Logik hat der Verf. der Logica Hamburgensis nicht weniger als 70 umfangreiche Fascikel hinterlassen, von denen allerdings nur 7 erhalten sind (S. 6, 82).

Wohlwill weist im ersten Teil seines Anhangs zur Rede auf die Notwendigkeit einer neuen wissenschaftlichen Biographie von Jungius hin, zu der er schätzenswerte kleine Beiträge liefert. Möchte ihm selbst, dem gegenwärtig Berufensten, die Musse zu solcher Aufgabe vergönnt sein.

Descartes

1. Georg Oprescu, Descartes' Erkenntnislehre. Leipziger J. D. Göttingen 89. 53 S. 8°.

Eine Untersuchung, welche aus den zerstreuten und verschie-

dener Entwicklungszeit seines Denkens angehörigen Aeusserungen des Philosophen über Intuition, Deduktion, Erfahrung, Induktion, sodann über die *ideae innatae* und das *lumen naturale*, endlich und besonders aus der Art, wie er jene Erkenntnismittel tatsächlich verwendet, das Ganze dieser seiner Ueberzeugungen rekonstruirte und historisch verständlich machte, ist ein dringendes Bedürfnis.

Der Verf. stellt (S. 10—24) nur einen Teil der erwähnten Aeusserungen ohne die notwendige innere Scheidung der einzelnen zusammen, lässt jedoch diese Bestandstücke einfach so unbehauen liegen, wie sie sich ergeben, wenn sie auf solchem Wege aus ihren Lagern abgebrochen werden.

Weiterhin variirt er Bekanntes.

2. Otto Stock, Descartes' Grundlegung der Philosophie J. D. Greifswald 1888, 64 S. 8.

Der Verf. verficht gegen Natorps kantianisirende Deutung der Cartesianischen „Erkenntnistheorie" die Behauptung, dass Descartes' Lehre wesentlich dogmatische Metaphysik sei. Die Massstäbe liefert ihm nicht der moderne Kantianismus, sondern der „echte Kriticismus". Die Polemik ist von lobenswerter Sachlichkeit, und die historische Rekonstruktion trotz der sachlichen Kritik vom Standpunkte Schuppe-Rehmke von erfreulicher Unbefangenheit. Einiges historisch Neue findet sich in dem Abschnitt über die Methode Descartes'.

3. P. Plessner, Die Lehre von den Leidenschaften bei Descartes. Ein Beitrag zur Beurteilung seiner praktischen Philosophie. J. D. Leipzig 1888, 63 S. 8.

Eine sorgfältige Analyse und verständige Beurteilung von Descartes' Traktat über die Leidenschaften. Neues enthält sie für den Kundigen nicht. Eine historische Anknüpfung der Cartesianischen Lehren an die Vorgänger und Zeitgenossen des Philosophen wird vom Verf. nicht versucht.

Spinoza

1. A. Baltzer, Spinozas Entwicklungsgang, insbesondere nach seinen Briefen geschildert. Kiel, Lipsius und Tischer 1888. 8°. 169 S.

Es ist ein erfreuliches Zeichen, dass die Methoden philologischer und historischer Kritik, die zuerst mit glänzendem Erfolge auf die Erforschung der griechischen Philosophie angewandt worden sind, dann auf die Lehre Kants insbesondere übertragen wurden, neuerdings auch der Untersuchung der philosophischen Gedankenentwicklung des siebzehnten Jahrhunderts dienstbar gemacht werden. Wird diese Arbeit von dem Bewusstsein getragen, dass sie nur den Unterbau für die sachliche Entwicklung der Lehrmeinungen zu liefern hat, wird sie nicht zu dem unfruchtbaren Unternehmen von psychologischen Entwicklungsgeschichten verwendet, verliert sie sich nicht in Kleinigkeitskrämerei, so wird der Zorn, dem die alten und jungen Freunde der bequemen spekulativen Methoden öfter Ausdruck gegeben haben, allmählich in die Anerkennung ihrer Unerlässlichkeit umschlagen.

Die vorliegende Schrift gehört wie die trefflichen Abhandlungen von Tönnies und Freudenthal zu Spinoza in die Reihe dieser Untersuchungen hinein. Dass sie von den erwähnten Mängeln nicht freibleibt, darf dem jugendlichen Verfasser um so unbedenklicher nachgesehen werden, als sie unserer Einsicht in die fundamentalen Vorfragen für die historische Beurteilung Spinozas sehr wertvolle Berichtigungen und Zusätze angedeihen lässt.

Vollständiger, sogar eindringender und im ganzen unbefangener als irgend Jemand vor ihm, und zugleich mit anerkennenswerter Umsicht hat der Verf. die leider nur wenigen Dokumente sowie die zahlreichen, wennschon vielfach ungenügend überlieferten Briefe zur Basis seiner Untersuchung gemacht.

Die einleitende Kritik der Biographen, die vor allem aufweist, in welchem Umfang und in welcher Weise Coler den Lucas benutzt hat, bearbeitet den Boden für diese Fundamentirung. Die Abschnitte über Spinozas Jugend und über seine Meisterjahre geben zwar kein ausgeführtes Bild, aber vielfache einzelne Berichtigungen. Den reichsten Inhalt hat die dritte Abteilung, „die Genesis der Werke“, wennschon die Ergebnisse des Verf.'s hier wie in dem letzten Kapitel über „die vollendete Ethik“ am wenigsten allgemeiner Zustimmung sicher sind.

Wie Sigwart setzt B. gegen Avenarius den kurzen Tractat,

dessen Dialoge er nicht abgeneigt ist, für unecht zu halten, nach 1656. Er versucht sodann aus den Briefen eine Schrift *De origine rerum et de intellectus emendatione* zu konstruiren, die nach Inhalt und Umfang eine Mittelstufe zwischen dem *tract. brev.* I, II cp. 2 und der Ethik I, II prop. 40, nach Form und Reife zwischen eben jenem Traktat einerseits sowie andrerseits den Briefen von 1661 bis 1663 und der uns vorliegenden *Emendatio* steht, also um 1659—1661 als eine Schrift mit „erkenntnisverbesserndem Abschluss“, eine „gleichsam auf den Kopf gestellte Kritik der reinen Vernunft“, mit welchem Bild sie wiederholt charakterisirt wird, fertig ausgearbeitet wurde. Aus dieser Schrift lässt er kurz vor 1661 den Anhang des *Tract. brev.* entstehen; in der Zeit zwischen 1661 und 1663 wird sie geometrisirt. Sodann erfolgt um 1664 der Anstoss zu der Ethik in ihrer jetzigen Gestalt, von der sich die *Emendatio* somit loslöst. Diesen Anstoss, vermutet Baltzer, gab Hobbes, dessen Beziehungen zu Spinoza er mit ähnlicher Wertschätzung ihrer Bedeutung wie Tönnies eingehender verfolgt.

Die Bemerkungen S. 102f. über diese Beziehungen hält der Verf. allerdings nicht vollständig aufrecht. Gestützt auf Materialien, die ihm Tönnies aus seinen Sammlungen zu Hobbes zur Einsicht vermittelt hat, erklärt der Verf. nachträglich in einem Schreiben an die Redaktion des Archivs, dass die Deutungen S. 103 unten in seiner Schrift nicht richtig seien, dass vielmehr die Nachrichten über Hobbes' Leben bei Robertson in allem Wesentlichen zutreffen, dass insbesondere die Nachrichten in der Vorrede zu der Schrift *De natura aeris* genau mit sonstigen Erwähnungen von Hobbes' gezwungenen Reisen Ende 1640 und 1651 von und nach England übereinstimmen.

Das letzte Kapitel verwertet diese entwicklungsgeschichtlichen Resultate für eine Scheidung zeitlich und sachlich verschiedenartiger Teile der Ethik.

Ueberzeugt bin ich weder von dieser Scheidung noch von jener Rekonstruktion einer Schrift von 1661—63, am wenigsten von den Hypothesen über die Art der Einwirkung von Hobbes. Auch ist zu bedauern, dass der Verf. die Annahmen von Sigwart, Avenarius und Schaarschmidt über einen bedeutsamen Einfluss Giordano

Brunos einfach angenommen, statt selbständig geprüft hat, ein Mangel, der sich um so fühlbarer macht, als seine Vermutung der Unechtheit der Dialoge des Traktats zu solcher Prüfung herausfordert. Ebenso bedauerlich ist, dass der Verf. an der schwierigen, inzwischen durch Freudenthal geklärten Frage nach dem Wesen der *Principia philosophiae Cartesianae*, die auf ganz andere Quellen für die Spinozistischen Gedanken hinweist, vorbeigegangen ist.

Trotz alledem bleibt die Schrift eine sehr dankenswerte Leistung, die jeder weiteren historischen Untersuchung über Spinoza zu gute kommen wird.

2.—5. L. Busse, Beiträge zur Entwicklungsgeschichte Spinoza's: II. Avenarius' Ansicht über die Entwicklung des Spinozischen Pantheismus (Zeitschrift f. Phil. u. phil. Kritik N. F. I. Bd. 91, 1887 S. 227—237. III. Die Dialoge (ebda S. 237—251). IV. *Cogitata metaphysica* (ebda Bd. 92, 1888 S. 203—239). V. (Schluss) *Tractatus brevis* (ebda Bd. 96, 1889 S. 62—99, S. 174—222).

Die methodologischen Bedenken, welche schon die erste dieser Abhandlungen Busses hervorrief, (s. dieses Archiv II 309f.) finden leider durch die vorliegenden Ausführungen volle Bestätigung. Bedauerlicher Weise wirkt auch das Verhängnis nach, dem Busse hinsichtlich der *cogitata metaphysica* verfallen ist. Gegenüber den nachfolgenden Ausstellungen sei deshalb von vornherein hervorgehoben, dass es Schwächen und Irrthümer eines scharfsinnigen Kopfes sind, über die zu berichten ist, und dass die ersteren angesichts des Umstandes, dass der Verf. Anfangsarbeiten vorlegt, ebenso zu entschuldigen sind, wie die letzteren gegenüber der Schwierigkeit und Weite des Themas, das er in Angriff genommen hat.

Am wenigsten vermag die vierte Abhandlung über die *cogitata metaphysica* zu genügen, bei deren Drucklegung Busse noch immer, was allerdings seiner Abwesenheit von Europa nachzusehen ist, von der Arbeit Freudenthals keine Kenntnis zu haben scheint. Es ist fast peinlich zu sehen, wie Busses Interpretationskunst an den *cogitata* scheitert, während uns die ebenso besonnene wie gelehrte

Analyse Freudenthals ihren Inhalt wie ihre Form verständlich gemacht hat.

Nicht eben gross ist der Gewinn, den die Kritik der Avenarius'schen Positionen für die historische Einsicht liefert. Busse behauptet gegenüber den Thesen von Avenarius, Spinoza gehe von der Unendlichkeit der Natur als einem Dogma aus. Sie werde deshalb von ihm „einfach“ gleich Gott gesetzt. Aus ihr folge unmittelbar, dass neben der Natur kein transscendenter Gott mehr existiren könne. „Da nun Spinoza den Gottesbegriff nicht fallen lassen wollte, so blieb ihm nichts anderes übrig, als die Natur selbst als göttlich zu betrachten“! So der Pantheismus der Dialoge. Dann folge ein Schwanken zwischen Pantheismus und Dualismus, charakterisirt durch die *cogitata!* Beendigt werde dieser durch den Sieg des Pantheismus, der sich immer naturalistischer färbe. Im *tractatus brevis*, der deshalb den Gottesbegriff voranstelle, werde dieser gegen Descartes erstritten. Von diesem schwankenden Grunde aus kämpft der Verf. gegen Avenarius nicht mit dem schweren Rüstzeug historischer Kritik, sondern den leichten Waffen metaphysischer Dialektik. Die späteren Abhandlungen sollen allerdings dies Fundament sachlich stützen, während die erste es seinen Zeitbestimmungen nach vorbereitet hat. Schwankend jedooh bleibt es insbesondere durch den verhängnisvollen Irrtum über die *cogitata*, aber auch durch die Unsicherheit der Zeitangaben, die durch Baltzers weit abweichende, dem Verf. gleichfalls unbekannt gebliebene Annahmen lehrreich erläutert wird.

Wertvolleres enthält der Aufsatz III, über den dunkelsten Abschnitt des *tractatus brevis*, die Dialoge, obgleich auch hier das konstruirende Verfahren Busses weder seine eigenen Ausführungen noch die gelegentlichen Abweichungen in der Auffassung von Sigwart sicher stellt. Den zweiten Dialog hält Busse im wesentlichen für echt, obschon er ihn uns „in durchaus korrumpirter Gestalt“ vorliegen lässt. Er versucht daraufhin, diesen Dialog, der „geraume Zeit nach dem ersten zu setzen sein dürfte, so darzustellen, wie er glaubt, dass er von Spinoza verfasst worden ist“, was nach den Einschiebungen, die er tatsächlich annimmt, nicht ganz so bedenk-

lich erscheint, als nach dem eben citirten allgemeinen Urteil über die Gestalt, in der es uns überliefert ist.

Weitaus den reifsten Teil der Arbeit bildet die letzte umfangreichste Abhandlung, wennschon auch in ihr natürlich die in der ersten Abhandlung erschlossenen Zeitbestimmungen, durch den hier versuchten Nachweis ihrer sachlichen Gedankenfolge gestützt, sowie die ganze dialektische Methode unverändert bleiben, und neben der irrtümlichen Auffassung der *cogitata* auch die in mehrfacher Hinsicht unzulänglichen Ergebnisse der Abhandlung über *essentia* und *existentia* (vgl. dieses Archiv I, 113) nachwirken. Vieles Treffliche enthalten die Ausführungen des ersten Abschnitts über das Verhältnis von Spinoza zu Descartes, allerdings vermischt mit den fragwürdigen Annahmen über die Polemik gegen Spinoza, die Busse überall in den *tract. brev.* I hineinkonstruirt. Scharfsinnig und reiflich erwogen von seinen Voraussetzungen aus sind auch die Zusammenfassungen gegen den Schluss der Untersuchung. Die in Aussicht genommene Fortsetzung über die Spinozistische Abhandlung *de intellectus emendatione* scheint vorerst nicht kommen zu sollen.

6. Arnold Schmidt, Kritische Studie über das 1. Buch von Spinozas Ethik. Berlin 1889. F. Schneider u. Cie. 28 S. 8°.

Ueber der Klarheit und Schärfe der knappen Argumentation, der eindringenden Analyse des ersten Buches, und dem wol zusammenstimmenden Resultat, das in dem Abdruck der ursprünglichen Gestalt von Eth. I dem Leser auf S. 15—28 anschaulich vor Augen geführt wird, sowie angesichts der Tatsache, dass die uns vorliegende Gestalt der Ethik nicht die ursprüngliche ist, kann die Einsicht, um welch' bedenkliches Unternehmen es sich in diesem Rekonstruktionsversuch handelt, einen Augenblick zurücktreten. Denn es ist vollauf anzuerkennen: von den Voraussetzungen aus, die der Verf. S. 3—4 ausdrücklich aufstellt, der Definition des Attributs in Ep. IX (van Vloten), der Fassung der Ewigkeit in Ep. XII, (beide von 1663), den mannigfachen Inkongruenzen in Buch I der uns vorliegenden Redaktion und der Rekapitulation der Gedanken am Anfang des Appendix zu B. I, sowie von der still-

schweigend zu supponirenden Annahme aus, dass abgesehen von dem hiernach Wegzustreichenden Spinoza den ursprünglichen Context nirgend sachlich geändert habe, erfolgt die Herstellung nach allen Regeln besonnener philologischer Methode.

Aber bei genauerem Zusehen kommen, ganz abgesehen von der Unzulänglichkeit der zweiten Annahme, die Bedenken in Fülle. Von diesen hier zwei.

Der Verf. bezeichnet es als ein Hauptkriterium seiner Sektionsbefunde, dass später zugesetzt sei, was in der Aufzählung am Beginn des Anhangs fehlt. Aber widerspricht diese Annahme nicht geradezu dem entscheidenden Wert, den er dieser Aufzählung beimisst? Sie soll ein getreues Kennzeichen der ursprünglichen Gestaltung sein, obschon Spinoza so nachlässig gewesen ist, sie dem Gedankengang der verbesserten Schrift nicht anzupassen? Dieses Misstrauen ist gerechtfertigt, denn die Aufzählung ist nicht streng. Woher denn aber das Vertrauen in ihre Bedeutung für den früheren Entwurf? Nur weil es gelingt einen solchen ihr entsprechend herzustellen? Wer die Schliche unseres Denkens bei solchen Versuchen jemals belauscht hat, weiss, wie billig hier der Erfolg zu rechtfertigen vermag. Oder wirklich, „weil sich, wenn man an der Hand dieser Worte die frühere Form dieses Buches wiederherstellt, als Scholion zum 19. Lehrsatz in dem heutigen zweiten Scholion zum 33. Lehrsatz eine Betrachtung ergibt, welche den ausdrücklichen Dank von De Vries dafür gerechtfertigt erscheinen lässt“ (1663 Ep. VIII. Ende)? Indessen De Vries erklärt in diesem Briefe lediglich das Folgende: „*Porro gratias ago quam maximas pro tuis scriptis . . ., quae magno me gaudio affecerunt. Sed potissimum scholium prop.* 19.“! Trägt solche Stütze irgend etwas, so kann sie alles tragen.

Und sodann. Wenn jene beiden Briefstellen vom Februar und April 1663 für den Text der damaligen Ethik in Anspruch genommen werden sollen, so muss doch vor allem gesichert sein, dass damals die Ethik selbst in einer früheren Fassung vorlag. Der Verf. berührt diese Frage gar nicht. Und doch fehlt zu ihrer Bejahung jeder feste Boden. Wie wenn die Hypothese Baltzers zu Recht besteht, dass Spinoza damals die von ihm vermutete

Schrift *de origine rerum ct.* „geometrisirt“ habe? Baltzer denkt allerdings auch daran, dass in dieser damals „der Inhalt des ersten Buchs der heutigen Ethik“ geometrisirt worden sei. Aber was verbürgt die Uebereinstimmung des Gedankenganges im Einzelnen? Und Baltzer stützt sich bei seiner Vermutung gleichfalls auf den inhaltslosen Dank von De Vries, nur dass er trotz seiner sonstigen Schärfe unbedenklich ist, in jenem Scholion das Scholion zu der gegenwärtigen prop. XIX zu sehen, dessen wenige Zeilen solchen Dank allerdings schwer verständlich machen.

Dennoch ist die Arbeit des Verf.'s keine vergebliche gewesen. Selbst ihre angekündigte Fortsetzung würde trotz der Aussichtslosigkeit auf das erstrebte Ziel nicht unnütz sein, da der Verf. jedem, der sich spezieller mit Spinoza beschäftigt, durch seine sorgfältige Analyse dankenswerte Hilfe gewährt.

7. R. Wahle, Ueber die geometrische Methode des Spinoza Wien (Sitzungsberichte der phil. hist. Classe der k. Ak. d. W. CXVI S. 431f.) 1888, 28 S., 8°.
8. R. Wahle, Ueber das Verhältniss zwischen Substanz und Attributen in Spinoza's Ethik. Wien (a. a. O. CXVII) 1889, 22 S. 8°.

Nicht ohne dialektische Gewandtheit, aber ohne alle Rücksicht auf die Regeln historischer Methode sucht der Verf. aus der „verschleierten Diktion“ Spinozas zu erweisen, dass nach diesem „das Wesen des Alls reell in bewegter Materie besteht“, „ausgedehnte Welt und Geist Eines sind, wie ein Ding mit mehreren Namen“. Spinozas Lehre ist danach „materialistischer Simplicismus“, „Positivismus“, wie schon aus seiner geometrischen Methode hervorgeht, und zwar „ein strenger Positivismus oder Phänomenalismus à la Hume“, dessen Urheber „in sich den Metaphysiker nach Lehrsatz und Beweis gründlich überwunden hat“. „Die Bedeutung der mathematischen Methode liegt für Spinoza darin, dass sie ein Symbol und Unterpfand dafür war, dass er durchweg Nichtabgeleitetes, also Vorliegendes, Evidentes geben wollte.“

Des Rätsels Lösung wird der Leser in der früheren Schrift des V.'s „Gehirn und Bewusstsein“ finden.

In den kritischen Ausführungen gegen Kuno Fischers Umdeutung der Spinozistischen Lehren, welche beide Abhandlungen, besonders die erste durchziehen, findet sich manches Treffende.

9. M. Berendt, Die rationelle Erkenntnis Spinozas. Versuch einer Erläuterung derselben (S. A. aus der Preuss. Philologen-Zeitung) Berlin 1889, Verlag d. Pr. Ph.-Z., 28 S. 8.

Ein Versuch, nach Weg und Ziel dem Wahles verwandt, die *ratio* Spinozas als „eine auf mathematischer Basis beruhende auf exakte Forschung ... gestützte ... Erkenntnis“ anzusehen, die „alle Erscheinungen der sinnlichen Welt“, die Affectionen unseres Körpers eingeschlossen, „auf die objektiv vorhandenen Bewegungsvorgänge der Materie zurückführt“.

Schärfer und eindringender wird die *ratio* neben der *imaginatio* und der *scientia intuitiva* in dem Aufsatz von Zeitschel behandelt:

10. R. Zeitschel, Die Erkenntnislehre Spinozas, Leipziger J. D. Langensalza 1889, 38 S. 8.

Nicht ohne kritisches Geschick werden die Schwierigkeiten entwickelt, welche Spinozas Begriffsbestimmungen und gelegentliche Ausführungen insbesondere über *imaginatio* und *ratio* bekanntlich offen lassen, sowol wenn man sie auf einander zu beziehen, als auch, wenn man sie auf ihre sachliche Giltigkeit zu prüfen versucht.

Neues kommt dabei, auch in der Fassung der *ratio* als der Erkenntnis, durch welche der Geist von angeborenen Vorstellungen aus adaequate Vorstellungen über die Eigenschaften aller Dinge erschliesst, nicht zu Tage. Will man das Unzulängliche dieses Lehrbestandes historisch begreifen, so sind die Fragen von allgemeineren Gesichtspunkten aus aufzuwerfen, und über die vorethischen Schriften des Philosophen hinaus in die Annahmen hinein zu verfolgen, in denen Spinozas Dreiteilung der Erkenntnis wurzelt.

11. Joseph Kniat, Spinoza's Ethik gegenüber der Erfahrung. Leipziger J. D., Posen 1888, 47 S. 8°.

12—14. Spinozas Ethik ist wie schon früher der theologisch-politische Tractat, „neu übersetzt“ mit einleitendem Vorwort, Sachverzeichniss und „Erläuternden Bemerkungen“ (S. 397—408) von J. Stern, in der Reclamschen Universalbibliothek erschienen. Die Abhandlung über die Vervollkommnung des Verstandes ist in gleicher Ausgabe gefolgt.

Huygens

Christian Huygens. Oeuvres complètes de Chr. H. publiées par la Societé Hollandaise des Sciences. Tome premier. Correspondence 1638—1656. La Haye, Martinus Nijhoff 1888. XIV und 621 S. 4°.

Eine sorfältige Gesamtausgabe der Briefe und Schriften von Huygens, für die auch eine, wie es scheint, umfassende Lebensgeschichte geplant ist, verspricht auch für die Geschichte der Philosophie des siebzehnten Jahrhunderts wertvolle Materialien zu bringen.

Der vorliegende, auf das würdigste, ja glänzend ausgestattete erste Band des grossen Werks, das mit dem chronologisch geordneten, auf acht Bände berechneten Briefwechsel eröffnet wird, bringt im ganzen 383 Briefe von und an Huygens nebst wenigen Gedichten des Vaters Constantin Huygens. Vorläufig sei nur erwähnt, dass der Anhang der Tables S. 565—621 den Gebrauch der Ausgabe in dankenswertester Weise erleichtert. Derselbe bringt ausser einem chronologischen und einem alphabetischen Verzeichnis der veröffentlichten Briefe auch vollständige Listen der in den Briefen erwähnten Personen und Schriften sowie eine sorgsame Tafel der in ihnen behandelten Gegenstände. Dazu kommen durchgehende historische Anmerkungen. Kurz: eine Ausgabe, die der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Amsterdam, von welcher der Anstoss zu dem Unternehmen hervorgegangen, und deren Commission die Ausgabe vorbereitet, sowie der holländischen Gesellschaft der Wissenschaften, welche die Veröffentlichung übernommen hat, zur Ehre gereicht.

Schon ein flüchtiger Blick auf die Tafel der Correspondenten, von denen aus diesem Bande Descartes und Mersenne genannt

seien, sowie auf die Liste der erwähnten Personen, unter denen wieder besonders Descartes für uns in Betracht kommt, endlich auf das Verzeichnis der Gegenstände beweist, wie mancherlei Quellen zur Geschichte der philosophischen Probleme hier teils zugänglich gemacht, teils neu eröffnet werden. Wir behalten uns vor, Genaueres zur Sache zu berichten, sobald mehrere Bände vorliegen.

XIII.

The Literature of Ancient Philosophy in England in 1888.

By

Ingram Bywater.

The Republic of Plato, translated into English with Introduction, Analysis, Marginal analysis, and Index, by B. Jowett, M. A., Master of Balliol College, Regius Professor of Greek in the University of Oxford. Third edition, revised and corrected throughout. — Oxford, Clarendon Press. 1888.

Mr. Jowett's Plato, from the first moment of its appearance in 1871, has taken a place in our literature which makes it in its way almost an English classic. The present volume is a third edition of the part containing the Republic; and it must be considered to supersede its predecessors, owing to the care and thoroughness with which the work has been revised. Some noteworthy additions also have been made to the very valuable Introduction prefixed to the Translation.

The Republic of Plato. Books I.—V. With Introduction and notes by T. H. Warren, M. A., President of St. Mary Magdalen College, Oxford. — London, Macmillan. 1888.

This is an educational book, intended apparently to popularize the reading of Plato in our English schools. The Introduction, which is a carefully-written and instructive piece of work, discusses three points, the name and aim of the Republic, the system of education involved in it, and the dramatis personae of the dialogue.

The text adopted is that of Baiter's fourth edition. The Commentary at the end of the volume is a somewhat unequal production: it is full enough on points of grammar and history, and perhaps even a little too full in the matter of merely literary illustrations and 'modern instances'; but it strikes me as being hardly adequate in the treatment of the philosophic contents of the dialogue, and in the elucidation of the logic and connexion of ideas in several passages. This is at present a serious defect; and it should certainly be set right, whenever this useful little volume reaches the stage of a second edition.

The Timaeus of Plato: edited with Introduction and notes by R. D. Archer-Hind, M. A., Fellow of Trinity College, Cambridge—London, Macmillan. 1888.

This volume is made up of an Introduction of 52 pages, a revised Greek text, a translation en regard, and a commentary. Though it thus covers the ground of a complete edition of the Timaeus, the Editor is careful to explain at the outset that the principal object of his book is 'to examine the philosophical significance of the dialogue and its bearing on the Platonic system'. The conclusion at which he arrives is this, that the Timaeus, rightly interpreted, enables us to recognize Platonism as a complete and coherent scheme of monistic idealism. After distinguishing (as Dr. H. Jackson had done before him) between the Ideal theory in its earlier stage, as seen more especially in the Republic and Phaedo, and the amended form of the theory, as it appears in the Parmenides, Sophist, Philebus and Timaeus, the Editor proceeds to his main thesis, namely that in this last we have not, as one has fondly supposed, a cosmogony, but an ontology in disguise; an ontology concealed beneath an allegory whereby 'processes of pure thought out of all relation to time and space are represented as histories or legends, as a series of events succeeding one another in time'. The universe of the Timaeus, in fact, is 'the self-evolution of absolute thought': the δημιουργὸς is pure reason; and when he is said to create the world after his own image, the meaning which underlies this is that in the nature of things pure reason is

and must be an object to itself. In this way then the dualism, by which Plato was at one time hampered, is made to 'vanish in a final identification of thought and its object', subject and object being now seen to be only different modes or aspects of one and the same reality. The universal mind, however, by a certain law of its being, 'exists in the mode of plurality: it differentiates itself into a number of finite intelligencies, and so, without ceasing to be one, becomes many'. In the finite forms which it thus assumes intelligence must work imperfectly, under conditions of time and space: the phenomena of sense, accordingly, are 'merely a mode of the presentation of Ideas to a finite intelligence', their dissimilarities being simply due 'to the imperfect way in which our senses are capable of apprehending the Ideas': so that in the last resort what we ordinarily term matter is resolved into a mode of thought or knowledge.

This may perhaps suffice to indicate the general meaning which the Editor discovers in the Timaeus. He has certainly put his view before us, and with considerable emphasis and iteration; but the weaker brethren among his readers have, I think, some reason to complain of his studied silence as regards the doubts and difficulties which must arise in the minds of many. It may be said, for instance, that the monistic idealism ascribed to Plato is an anachronism and an impossibility; and further, that it results from a method of interpretation which may very easily be carried too far: we all know that with leisure and a certain ἄγροικος σοφία an allegorist can make anything out of anything. A third difficulty arises from the actual contents of the dialogue: we find Plato surveying the whole field of the sciences (including even medicine) with an interest in the scientific details which would be sadly out of place in an idealistic ontology, though it is just what one would expect in a cosmogony constructed more or less on Empedoclean lines; on the Editor's hypothesis all this is simply so much dust deliberately thrown into our eyes to prevent our seeing the true meaning. There is also something not quite satisfactory in the fundamental assumption as to the position of the Timaeus and its relations to the Republic. In the opening pages of the Timaeus,

when Socrates summarizes the contents of the Republic, he claims to have given a fairly exhaustive account of the discussion of the previous day; and Timaeus is made to assent and say, 'Yes, this is just what was said yestesday': the omission therefore of all reference to the contents of Rep. VI—VII would naturally seem to imply, if anything, that these two Books were not yet before the world. The Editor, however, ignoring this possibility and assuming the unity of the existing Republic as a sort of unquestioned fact, is content to explain this omission in the Timaeus by the facile assertion that the metaphysical teaching of the Republic is 'superseded by the more advanced ontology of the Timaeus' (p. 56) -- in other words, he credits Plato with something which is hardly distinguishable from a deliberate *suppressio veri.*

The revised text is based on that of Hermann, but it follows the Paris MS. (A) rather more closely. As regards the critical notes, I must observe that the readings there ascribed to A are taken from Bekker; and that the Editor has overlooked the very important collation by Bast, which is to be found by any one who wants to see it at the end of Stallbaum. There are also other subsidia of which better use might have been made. Thus, on 35 A the Editor forgets to tell us that the doubtful words αὖ πέρι are not recognized by Cicero, and on 40 C that προχωρήσεις was read by both Cicero and Proclus. On 40 D τοῖς οὐ δυναμένοις λογίζεσθαι we have a long note in defence of the negative, which is said to 'rest on the authority of A alone' — the truth being that Cicero also had it in the text he followed, as Hermann pointed out long ago in a well-known monograph. There is an oversight of the same sort, and something more, in a note on 70 D, in which we are told that Hermann's reading μάλαγμα is 'as inappropriate as arbitrary', and that the word would mean a 'poultice or fomentation'. Arbitrary it cannot be called, if one remembers that it is the reading in Longinus, who quotes the passage; and as for the sense, Hermann knew quite well that the word means also a pad or buffer serving to break the force of a blow, which is confessedly the sense required by the context. Hermann's own statement in his Preface might have saved the Editor from this twofold error. It is right

to add that the revised text contains a certain number of emendations due more or less to the Editor himself. Thus in 38 C he brackets ἵνα γεννηθῇ χρόνος; in 39 B he reads καθ' ἃ περὶ τὰς ὀκτὼ φοράς; and in 40 C καὶ ⟨τὰ⟩ περὶ τὰς τῶν κύκλων κτέ.; in 47 C he omits πρὸς ἀκοήν, and in 61 B πῦρ ἀέρα; and in 61 C reads ὅσα αἰσθητά in lieu of ὅσα αἰσθητικά. As to his other suggestions, they are most of them, if not all, by no means so new as he seems to suppose.

The Translation aims at literal exactness rather than elegance, being designed to relieve the commentary of the many notes that would otherwise be required to explain the language of the text. It seems to me that this part of the book sadly requires revision. In some cases there is not the due correspondence between the translation and the Greek which it professes to represent (e. g. in 59 D, where the text has ἐφέντες and the translation implies ἀφέντες), and there are similar discrepancies between it and the explanatory commentary. Thus in 21 A the translation of οὐ λεγόμενον μὲν is 'though unrecorded in history', which is practically identical with Stallbaum's 'non quidem celebratum'; but the note on these words declares this view of the meaning to be quite wrong: 'Stallbaum is ill-advised in adopting the interpretation of Proklos μὴ πάνυ μὲν τεθρυλημένον, γενόμενον δ' ὅμως. The meaning is beyond question, *not a mere figment of the imagination*'. In 40 B we have τρεπόμενα (said of the planets) translated by 'move in a circle', and on the other hand a note which rightly explains the word as equivalent to τροπὰς ἔχοντα. In 71 C this relation is reversed, the translation being right and the note wrong. There are indeed a great many passages in the dialogue in which the Editor seems to have mistaken the plain meaning of the Greek. Thus, to take some of the instances I have marked, in 24 B ὅσην ἐπιμέλειαν ἐποιήσατο κατ' ἀρχάς is made to mean 'how careful our law is in its first principles'. 25 A λιμήν is translated by 'bay', instead of by 'creek' or 'haven' — notwithstanding the fact that Stallbaum has been at some pains to explain why the Mediterranean comes to be described as a mere haven. 41 C σπείρας καὶ ὑπαρξάμενος is taken to mean 'having sown and provided it' — with a note on

ὑπαρξάμενος which hardly improves matters: this transitive use of the middle of this verb is not quoted in Liddell an Scott'. The Editor has not made a very good use of his lexicon here, for Liddell and Scott cite this very passage, and moreover understand the verb rightly as an intransitive, just as Ast explains it to mean 'principium ponere'. 44 E 'By means of which *[limbs]* clinging and supporting itself it *[the animal]* is enabled to pass through every place'. No one would gather from this version that Plato is simply describing the alternate pushing and pulling by which an animal manages to move from place to place. 45 D ξυμφυὲς οὐκέτι τῷ πλησίον ἀέρι γιγνόμενον becomes 'having no longer a common nature with the surrounding air', as though ξυμφυής in Greek meant 'cognate' or 'kindred'. This however is apparently the view of the Editor, for the same error recurs later on, in his translation of 64 D. I observe that συγγενής also is misunderstood in 71 B, where μέρει τῆς πικρότητος ξυγγενεῖ becomes 'the bitter element akin to its own dark nature'; it means rather 'the bitterness therein', just as in the same context τῇ κατ' ἐκεῖνο ξυμφύτῳ γλυκύτητι means 'the sweetness therein'. 52 A ἓν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταὐτὰ εἶδος ἔχον is rendered by 'there is first the unchanging idea', though the context (τρίτον δ' αὖ γένος 52 A) shows that εἶδος has here the ordinary sense of 'kind'. 61 C τὰ παθήματα αὐτῶν becomes 'their affections'; and in a note we are informed that πάθημα is used in this passage in a 'rather peculiar manner' to denote 'a quality pertaining to the object which produces the impression'. On the contrary, the words mean no more than 'the impressions occasioned by them', and the peculiarity to be noted is in the use of the genitive, for which the parallel in 43 A (τὰ τῶν προσπιπτόντων παθήματα ἑκάστοις) might have been quoted. There is a very similar confusion as to the meaning of this unlucky word πάθημα in the notes on 64 A and 67 E. 66 D βρεχομένων becomes 'liquified'. 70 B στενωπῶν is rendered by 'narrow channels' — a rendering which effectually obliterates the metaphor running through the whole passage: in the case of a fortified town one may speak of its 'lanes and alleys', but hardly of its 'narrow channels'. 87 B τοὺς φυτεύοντας becomes 'those who train'. In

89 A αἰωρήσεων is taken to mean 'any swinging motion', and there is a note in support of this rendering, which tells us that 'this refers probably to a gymnastic machine called αἰώρα, a kind of swing'. The Editor might have learnt from Stallbaum or Martin or Grote, to say nothing of the Paris Thesaurus, that the word often has a sense like that of *gestatio* in medical Latin, and denotes motion in a vehicle (e. g. a boat or carriage), when one is carried along passively and without effort. What Plato is here doing is to distinguish between two kinds of movement, that which involves personal exertion (which he puts under the head of gymnastic), and that which does not, this latter being denoted by αἰωρήσεις: to make αἰώρησις mean a kind of gymnastic exercise is to miss the whole point and intention of Plato's statement. I must not omit to notice the very novel interpretation found for the concluding words of the dialogue, εἷς οὐρανὸς ὅδε μονογενὴς ὤν (92 C), which are taken to mean 'even this one and only-begotten world that is'. This rendering of the little participle is not, as might be supposed, a simple accident or oversight; the note on the passage shows that it is meant to be taken quite seriously, and that it is conceived to be of great import and moment: —

'Mark too the emphatic stress which falls upon the two closing words of the dialogue, μονογενὴς ὤν. In them is virtually summed up Plato's whole system of idealistic monism: this one universe γίγνεταί τε καὶ ἔστι, it is create and uncreate, temporal and eternal, the sum total and unity of all modes of existence; in the words of the Platonic Parmenides πάντα πάντως ἐστί τε καὶ οὐκ ἔστι' (p. 345).

In the Commentary, for the general illustration of the text, free use has of course been made of Stallbaum, Boeckh, and Martin; and it is from these sources that the matter of the more serviceable among the notes is derived. Later contributions to the literature of the dialogue (including Martin's own second thoughts in his *Mémoire* on Plato's mathematics) are left unmentioned, and have apparently not been consulted. As for Stallbaum, however, the present edition owes much more to him than any one would suppose from the terms so often used of him and his work in these pages. The Editor constantly expresses his dissent from his predecessor, but it seems to me that the error in these cases is

by no means always on Stallbaum's side. On 21 E for instance the Editor gives us the following comment: — 'from Stallbaum's note it appears that this reference to Amasis placed in Solon's mouth has been regarded as an anachronism, and so Stallbaum himself seems to consider it'. Stallbaum's note cannot have been very carefully studied by his critic. What Stallbaum really does is this: he makes short work of the whole idea of an anachronism by reminding us that we have only to read the passage properly to see that the statement is that of Critias, in whose mouth it is obviously right and appropriate; in other words, the reference to Amasis is *not* placed in Solon's mouth, and there is thus no chronological difficulty to explain. The hint however is completely lost on the Editor, who proceeds forthwith to discuss the relative dates of Solon and Amasis, just as though Stallbaum had never written a line to show the utter irrelevance of the whole enquiry.

R. Shute: On the history of the process by which the Aristotelian writings arrived at their present form. An Essay. With a brief memoir of the author. — Oxford, 1888.

This book, by the late Mr. Richard Shute of Oxford, a remarkably gifted and versatile man, whose 'Discourse on Truth' (published in 1876) is not unknown among philosophic students in Germany, was written as long ago as 1882, as an essay for an academical prize. At the time, however, the author withheld his work from publication; and it is now given to the world after his death at the request of friends. If there are therefore occasional traces in it of haste or immaturity of judgment, it is only right to say that no one could be more aware of its shortcomings than the writer himself: I well remember his telling me that he could not think of publication until he had gone over the whole subject again, and reconsidered his statements on several very important points. During the last year or two of his life he had this end constantly before him, and had begun a course of careful and systematic study of the older Greek commentators, with a view to ascertaining in detail the state of the Aristotelian texts in their day.

The plan of the book is as follows: — Ch. I formulates the problem that has to be considered; in II, III, IV the history of the Aristotelian text is traced from the time of Aristotle himself to that of Alexander Aphrodisiensis; Ch. V deals with the titles prefixed to Aristotle's various writings, and the references from book to book in the existing text; Ch. VI is on the repetitions in the existing text, and on the different forms of text which have come down to us — a point illustrated more especially from the Physics, Metaphysics, and De Anima; Ch. VII discusses the structure of the Nicomachean Ethics, and Ch. VIII that of the Politics. These three last Chapters have, it seems to me, a considerable value, and may be read with advantage even by those who may find some difficulty in assenting to several of the author's conclusions. As for his final conclusion, 'the Aristotle we have can in no case be freed from the suspicion (or rather almost certainty) of filtration through other minds, and expression through other voices' (p. 178), this seems to me to go further than is warranted by the facts; and it is hardly reconcilable with what we know of the condition of certain texts in the time of Theophrastus. In the case of more than one of the Aristotelian writings it is pretty clear that Theophrastus must have had the text before him in a form which is practically indistinguishable from that in which we now read it; so that in such instances at any rate there is no reason to suppose the writings to have undergone any substantial modification of form in the process of transmission.

J. Drummond. Philo Judaeus; or the Jewish-Alexandrian philosophy in its development and completion. — London, Williams and Norgate. 1888.

This book is a distinct addition to the literature of Philo; and it is noteworthy also in another respect as being the first considerable monograph we have on him in English. It is evident that the author has been drawn to his subject not only by the general interest attaching to it as a great fact in the history of religious ideas, but also, if one may be permitted to say it, by a certain personal sympathy with Philo himself. He has at any rate

come to entertain a much higher opinion of Philo's philosophical power than is usual in these days. While recognizing certain gaps and inconsistencies in his philosophy, the author is unwilling to regard it as 'the strange and incoherent jumble which has been ascribed to him by some eminent writers': so far from it being this, if we view it, as we should, in the light of the ideas of the time, we must admit that 'it was possible for a strong, comprehensive, and highly trained mind to accept it as the best attainable solution of the problem of Existence'. The book accordingly is a sort of vindication of Philo, and an assertion of his claim to be considered as a serious and consecutive thinker. As to this general conclusion, I will own that I am not quite convinced by Dr. Drummond's arguments, though he is often successful enough in showing in points of detail that those from whom he dissents have not always put the right interpretation on Philo's theories. Notwithstanding this able statement on his behalf, it seems to me that one's estimate of Philo must practically remain what it was before, and that the utmost we can say of him is, that he was an interesting personage familiar with the language and literature of Greek speculation, but not in any true sense of the word a philosophic thinker, as his apologist wishes us to believe.

The work is divided into three Books. Book I, which gives us a survey of Greek Philosophy from Heraclitus to the Stoics, is mainly occupied with the anticipations of the idea of the *Logos*, in tracing which considerable use has of course been made of Heinze's essay on the subject. Book II deals with the earlier forms of union of Greek and Jewish ideas, and more especially with the preparations for the doctrine of the *Logos* in Jewish literature — in the Old Testament itself, in the Sibylline Oracles, in the Book of Wisdom, in which last the Author does not see so close an approximation to Philo as some have found. The pseudo-Aristeas and Aristobulus are considered in an appendix, both being assigned (with Graetz) to a later date than has been generally assumed for these writings. In Book III, which forms more than half of the entire work, the Author deals with Philo himself, and takes us over the whole ground of his writings, from his Physics to his Ethics,

and from his Ethics to his Theology. The matter here is treated of in seven Chapters in the following order, Philo's ideas as to (1) the origin and nature of Philosophy, (2) the Universe, (3) Anthropology, (4) the Existence and Nature of God, (5) the Divine Powers, (6) the Logos, (7) the higher Anthropology. I cannot enter into the details of this exposition, and must content myself with saying that there is evidence in every page of a most careful and independent study of Philo himself, as well as of familiarity with all the recent literature illustrative of Philo and his age. The work in fact is throughout a model of conscientious care and exactness, and well deserving of the attention of all interested in the study of Philo and the phase of thought he represents.

Journal of Philology No. 34. D. D. Heath: On Plato's Cratylus. Seeks to show that the true conclusion of the dialogue is to be found in what is said in 439 A, and that it involves a 'recantation of the preference of discourse to observation professed in the Phaedo, as far at least as what we call Natural Philosophy is concerned'. — S. H. Butcher: The geometrical problem of the Meno, 86 E. Proposes a new solution which seems more satisfactory than that accepted by Cantor. — J. S. Reid: The Merton codex of Cicero. The writer's view is that in the De Divinatione the MS. must rank in value immediately after the ABV of Orelli (ed. 2).

Hermathena No. XIV. T. Maguire (the late) in a highly appreciative article on Mr. Archer-Hind's Timaeus expresses his dissent from some of the points in the Editor's Introduction, and claims to have anticipated him in maintaining the subjectivity of the Platonic space. — R. Y. Tyrrell contributes a very favourable notice of Mr. Newman's Edition of Aristotles' Politics, but takes exception to the conservatism shown in the treatment of textual matters. Appended to the notice are two statements on the difficult passage on Slavery (I. 6, 1255 a 3), one by the writer himself, the other communicated to him by the late Dr. Maguire.

XIV.

L'histoire de la philosophie en France pendant l'année 1888.[1]

Par

Paul Tannery à Paris.

E. de Roberty. L'ancienne et la nouvelle philosophie, essai sur les lois générales du développement de la philosophie. Paris, Félix Alcan, 1887, VI—364 p. in 8.

Si l'impartialité était la seule condition à demander à un historien de la philosophie, il n'y en aurait pas de meilleur qu'un véritable positiviste, aux yeux duquel aucune face du développement de la pensée humaine ne doit être indifférente, qui ne voit pas dans les doctrines métaphysiques des erreurs à combattre ou des vérités à défendre, qui y constate seulement des faits d'une importance sociologique plus ou moins grande.

Quoique M. de Roberty se défende d'appartenir à l'école de Comte et qu'à vrai dire, il soit aussi loin du maître que Hegel l'a été de Kant[2]), il n'en sera pas moins considéré comme positiviste, tant par ses principes que par sa méthode, et son ouvrage ne peut manquer d'exercer une influence considérable, parce qu'il est le premier où les nombreux adeptes de l'école trouveront, sur l'histoire de la philosophie, une étude poussant plus loin que la fameuse loi des trois états.

---

[1]) Ainsi que je l'ai annoncé (Archiv, II, 3, page 488, note), cette Revue contient l'analyse d'un certain nombre d'ouvrages parus en 1887, mais dont j'avais été obligé de différer le compte-rendu.

[2]) Voir son récent ouvrage: L'inconnaissable, La métaphysique, La Psychologie, Paris, Alcan, 1889.

Le livre est divisé en trois parties: la première renferme les données historiques; la seconde a pour but de donner l'explication sociologique de la marche générale du développement de la philosophie; la troisième enfin expose la genèse de la philosophie des sciences, après avoir précisé le rôle historique de la religion, de la métaphysique et de la science du passé. Voici comment on peut résumer l'exposé historique qui remplit les 186 pages de la première partie:

L'auteur ne reconnaît que trois formes principales, sous lesquelles il range les systèmes philosophiques: ces formes sont le matérialisme et l'idéalisme, qu'il considère comme aussi anciens l'un que l'autre, enfin le sensualisme, qui ne s'est développé que lorsque l'insuffisance des solutions primitives a été reconnue. Le matérialisme et l'idéalisme font respectivement prédominer les phénomènes de l'ordre inorganique ou de l'ordre hyperorganique; le sensualisme au contraire tire ses conceptions du domaine organique.

M. de Roberty étudie beaucoup plus longuement le sensualisme que les deux autres systèmes; il distingue d'ailleurs trois phases dans son évolution. La première commence aux sophistes, perce sous Aristote, cependant idéaliste au fond, revêt diverses formes chez les stoïciens, les épicuriens, les académiciens, les sceptiques, et après l'éclipse du moyen âge, où les notions sensualistes restent stationnaires, aboutit à Bacon. La seconde phase est celle du plus grand éclat; c'est Locke, c'est surtout Hume. La dernière évolution maintient l'indépendance du sensualisme, tandis qu'il exerce une notable influence sur le matérialisme anglais ainsi que sur l'idéalisme critique. Elle nous conduit jusqu'à l'époque actuelle où règnent des systèmes mixtes, résultat de véritables compromis et où apparaissent cependant les premiers vestiges d'une philosophie scientifique.

Il est clair que cette conception générale de l'histoire de la philosophie peut donner lieu à de sérieuses critiques. Elle a les avantages et les inconvénients des constructions abstraites et, sur nombre de points, elle choque singulièrement les idées reçues. M. de Roberty, pour la rendre relativement acceptable, devait montrer les défauts des classifications ordinaires: il n'y a pas manqué,

mais, malgré la logique de son exposition, il ne me semble pas avoir aussi bien réussi à prouver que la classification nouvelle qu'il propose ne présente point des défauts aussi graves. La question ne peut sans doute être jugée sur un travail nécessairement écourté au point de vue historique. Il faudrait que les idées de l'auteur puissent être développées systématiquement dans un ouvrage exclusivement consacré à l'histoire et qu'on pût apprécier ainsi quel degré d'harmonie elles sont en réalité susceptibles d'introduire dans la conception générale du développement de la pensée philosophique.

Sous ces réserves, on ne peut méconnaître que M. de Roberty a fait oeuvre de penseur et que son livre mérite d'être pris en très sérieuse considération. Je crains toutefois que le ton, trop souvent méprisant pour la religion et la métaphysique, ne lui aliène bon nombre de lecteurs. C'est à ce ton que l'on reconnaît surtout le disciple d'Auguste Comte; il eût sans doute été facile à M. de Roberty de ne pas affecter de la sorte l'imitation de polémiques désormais sans intérêt. Les exagérations de langage du Maître pouvaient lui être nécessaires pour bien faire comprendre la portée de ses thèses; elles ont plutôt pour effet aujourd'hui de faire méconnaître sa véritable pensée par ceux qui l'abordent sans une préparation scientifique suffisante.

Paul Janet et Gabriel Séailles. Histoire de la philosophie. — Les problèmes et les écoles. — Paris, Delagrave, 1887; IV—1084 p. in 8.

Cet ouvrage est, de fait, un manuel destiné à l'enseignement. Il est conçu sur un plan tout-à-fait nouveau, en ce que les diverses questions philosophiques sont prises l'une après l'autre dans leur ordre dogmatique et que leur historique est fait séparément pour chacune d'elles, avec indication des origines, des phases successives, enfin du point auquel on est arrivé aujourd'hui.

La division adoptée par les auteurs est la suivante:

Psychologie. — L'objet de la philosophie. — Le problème psychologique. — La vie animale. — Les sens et la perception interne. — Le problème de la conscience. — Les théories de la

raison. — La mémoire. — L'association des idées. — Le langage. — La sensibilité. — Le problème de la liberté. — L'habitude.

Morale. — Le problème des idées morales dans l'antiquité, dans les temps modernes.

Logique. — Le problème des idées générales dans l'antiquité, — au moyen âge — dans les temps modernes. — Le jugement. — Le syllogisme. — L'induction.

Métaphysique. — Le scepticisme et la certitude. — La matière. — L'âme. — Communication des substances.

Théodicée. — Le problème religieux dans l'antiquité et au moyen âge, — dans les temps modernes. Preuves de l'existence de Dieu. Théories sur la nature de Dieu. — Le problème de la vie future.

Suit en 158 pages un court résumé de l'histoire des écoles avec les divisions suivantes: — La philosophie antésocratique. — Les sophistes et Socrate. — Platon. — Aristote. — La philosophie grecque après Aristote; sceptiques, épicuriens, stoïciens. — Philosophie latine. — École d'Alexandrie. — Philosophie chrétienne. Moyen âge et Renaissance. — Bacon. Hobbes et Gassendi. Descartes. — Malebranche, Spinoza, Leibniz. — L'empirisme anglais et la philosophie française du XVIII[e] siècle. — Kant et ses successeurs. Les Ecossais. — La philosophie française du XIX[e] siècle.

Ce livre rendra incontestablement des services dans l'enseignement, soit aux élèves, soit aux professeurs: les auteurs ne se sont pas proposé un but plus élevé. La méthode adoptée peut convenir à l'exposé des résultats de la science historique; elle serait éminemment fâcheuse pour leur recherche.

Il ne serait pas équitable d'insister sur les imperfections que présente l'exécution: il s'agit d'une tentative nouvelle, elle a nécessité un travail évidemment très considérable, qui a laissé échapper quelques erreurs ou quelques omissions. Elles seront sans doute réparées à l'avenir, car ce livre est de ceux qui sont destinés à avoir plusieurs éditions.

L'exposition des doctrines est généralement faite d'une façon plus fidèle que neuve ou que profonde: de nombreuses citations textuelles l'accompagnent. La critique est bannie, à juste raison:

seulement à la fin de chaque chapitre, une brève conclusion résume l'état de la question et prend dès lors un caractère personnel.

Si d'ailleurs ce volume n'est bien qu'un manuel, comme je l'ai dit, il n'en pourra pas moins être consulté avec profit par les historiens de la philosophie; car il peut suggérer, par suite de la nouveauté de son plan, l'idée de recherches spéciales sur la filiation et le véritable caractère de certaines doctrines.

George L. Fonsegrive. Essai sur le libre arbitre, sa théorie et son histoire. Paris, Félix Alcan, 1887. — 592 p. in 8.

Cet ouvrage, qui a été couronné par l'Académie des sciences morales et politiques, renferme en 314 pages une étude approfondie de l'histoire de la question du libre arbitre.

Dans un premier livre, — La pensée païenne — l'auteur examine d'abord les idées religieuses du paganisme, qu'il considère comme peu favorables au libre arbitre; il admet que les philosophes antésocratiques ont été partisans de la nécessité, que Socrate a le premier expliqué le monde par la finalité, et que, pour lui comme pour Platon, le libre arbitre devint possible dans le monde de l'opinion. Aristote concède nettement l'indétermination, qu'Epicure introduit jusque dans le principe de sa physique. M. Fonsegrive repousse à cet égard l'interprétation de Guyau et conclut que, malgré les distinctions d'Epicure, le fond du libre arbitre n'était pas, pour lui, autre chose que le hasard.

Tandis que la doctrine épicurienne repose sur un postulat moral, les Stoïciens, donnant la prédominance à la physique dans leur système, concluent à la nécessité; cependant les derniers représentants de l'école ont une tendance à relâcher les liens de cette nécessité, et dans les traités de fato qui suivent, Cicéron, Plutarque, Alexandre d'Aphrodisias, Hiéroclès tentent des conciliations plus ou moins favorables au libre arbitre.

Le second livre, consacré à la théologie chrétienne, après avoir développé comment le problème se posait pour le christianisme, et montré que la nouvelle religion tendait surtout à s'opposer au

stoïcisme, constate dans St. Paul deux croyances juxtaposées qui ne se concilient que par un mystère. St. Augustin est jugé plus favorable au libre arbitre qu'on ne le croit d'ordinaire. St. Thomas est son disciple fidèle: „il n'est ni thomiste, ni moliniste“. Sa théorie a d'ailleurs une certaine analogie avec celle de Platon.

En somme, la scolastique croit au libre arbitre; le mouvement déterministe est commencé par Wickleff, continué par Luther et Calvin. Les définitions du concile de Trente sont l'origine de nombreux systèmes théologiques divergents; en présence de la thèse, de l'antithèse, et de la synthèse, que les textes rendent également possibles, la catholicisme s'attache à la synthèse.

Le troisième livre étudie successivement les opinions de Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, la philosophie française du XVIII[e] siècle, Kant, „de tous les philosophes, celui qui a eu l'idée la plus nette de la liberté“, la philosophie anglaise, depuis Bacon et Hobbes jusqu'à Herbert Spencer, la philosophie française contemporaine, depuis Maine de Biran jusqu'à nos jours.

La philosophie allemande après Kant eût certainement mérité un chapitre. M. Fonsegrive aurait pu également faire preuve parfois de plus de sens critique, ne pas attribuer par exemple à Aristote d'avoir écrit ἡ ἀπὸ τῶν ἀστέρων εἱμαρμένη (Problem. ined. 16). Un certain nombre de ses assertions historiques, sur les points qu'il n'a pas spécialement étudiés, sont plus ou moins contestables. Cependant son ouvrage, en dehors de la partie théorique qui mérite de grands éloges, n'en offre pas moins une précieuse contribution à l'histoire de la philosophie.

Monchamp (L'abbé Georges). Histoire du Cartésianisme en Belgique. Bruxelles, F. Hayez. 643 p. in 8.

Ce volume représente un Mémoire couronné par l'Académie royale des sciences, lettres et beaux arts de Belgique (t. XXXIX, 1886) et dont l'auteur est professeur de philosophie au petit-séminaire de St. Trond. C'est une œuvre des plus remarquables par la conscience et l'impartialité avec laquelle elle est écrite, aussi bien que par l'abondance des détails qu'elle fournit sur le mouvement philosophique en Belgique pendant le XVII[e] et le XVIII[e] siècle.

Les connaissances spéciales de l'auteur lui servent à expliquer avec précision les objections que la doctrine de Descartes rencontra de la part des théologiens; mais ses croyances religieuses ou ses opinions philosophiques particulières ne l'entraînent jamais à des discussions étrangères à l'exposé fidèle des faits et des doctrines. Bref, son livre n'est pas seulement un document essentiel à consulter désormais pour l'histoire du cartésianisme; il doit être proposé comme modèle pour la façon de traiter et d'épuiser un sujet limité dans l'histoire de la philosophie moderne.

Je ne puis guère que donner le sommaire d'un ouvrage dont le prix réside cependant surtout dans les détails, puisque l'histoire générale du cartésianisme est suffisamment connue. J'indique les numéros des chapitres:

I. Tableau très intéressant de l'enseignement de la philosophie en Belgique au commencement du XVII[e] siècle. Université de Louvain. — II. Rapports de Descartes avec des Belges avant la publication du Discours de la Méthode. — III. Controverses qui suivirent cette publication et que Descartes eut: avec Froidmont (Fromondus). — IV. avec le jésuite Ciermans. — V. avec Plempius. — VI. L'alliance du jansénisme et du cartésianisme; recherche de ses causes profondes. — VII. Controverse avec Caterus. Le cartésien Van Gutschoven: quoiqu'en ait dit Baillet, il n'a pas dû connaître Descartes avant 1637, et n'a pu avoir avec lui des rapports aussi intimes et aussi prolongés qu'on l'a cru jusqu'ici. — VIII. Après avoir suppléé momentanément Sturmius à Louvain vers la fin de 1639, il le remplace en 1646 comme professeur de mathématiques. Attitude hostile de Plempius et de Froidmont. — IX. Caramuel. Les jésuites belges. Attaques du P. Thomas Crompton, de Liège, contre Descartes. — X. Appréciations de Descartes sur les écrivains belges antérieurs à lui ou contemporains. — XI. Polémiques immédiatement postérieures à la mort de Descartes. — XII. Geulincx à Louvain. — XIII. Censures personelles du cartésianisme, émanées de professeurs de Louvain et provoquées par Plempius. — XIV. Les jésuites se montrent momentanément plus favorables. Le père Der-Kennis. — XV. Développement de l'influence de Van Gutschoven. — XVI. Son collègue Philippi et

la Logique cartésienne de ce dernier. — XVII. Intervention de l'internonce Jérôme de Vecchi contre le cartésianisme (1662). — XVIII. Censures de thèses cartésiennes par la Faculté de Théologie de Louvain (Récit très intéressant, appuyé de huit pièces justificatives à la fin du volume). — XIX. La Métaphysique de Philippi, qui n'en prend que plus fermement position. Mise à l'index de certains ouvrages de Descartes. — XX. Dernières attaques de Plempius. — XXI. La Physique de Philippi, où il fait des concessions au point de vue orthodoxe. — XXII. Attitude des récollets et des bogards, les premiers hostiles, les seconds favorables au cartésianisme. — XXIII. Le cartésianisme à Liège de 1653 à 1684. Sluze, Du Chasteau. — XXIV. Louvain (1665—1678). Adrien de Nève, Decker, Dinghens, Neesen. — XXV. Liège (1689—1691). Ansillon. — XXVI. Louvain (1675—1694). Gommaire Huyghens, Chrétien Lupus, Fervacques, Nicolas Du Bois, Steyaert, Van Velden. — XXVII. Le clergé régulier au XVIII[e] siècle. — XXVIII. Le clergé séculier au XVIII[e] siècle.

Les titres donnés à ces deux derniers chapitres ne doivent pas étonner; en Belgique, il n'y a guère dans ces deux siècles que des membres du clergé qui professent la philosophie ou même qui s'en occupent. Aussi M. l'abbé Monchamp était sans doute mieux à même que tout laïque de nous donner une bonne histoire du cartésianisme dans son pays. Il a pu d'ailleurs faire ressortir très justement que le terrain de la Belgique a été en somme beaucoup plus favorable à la nouvelle philosophie que celui de la France; elle trouva particulièrement auprès du gouvernement une bienveillance notoire, tandis que Louis XIV en 1691, après la prise de Mons, persécutait violemment, comme jansénistes, les oratoriens cartésiens de cette ville. Aucune université n'abandonna de fait aussi vite que celle de Louvain l'enseignement péripatéticien, quoique les partisans de ce dernier aient vivement soutenu la lutte et qu'on ne puisse leur refuser une réelle valeur.

Sur le point spécial de l'origine de l'occasionalisme[3]), M. Monchamp en signale le premier germe dans les Quaestiones quod-

---

[3]) Voir l'article de Ludwig Stein, Archiv I, 1, p. 53 suiv.

libeticae de Geulincx, publiées à Anvers dès 1653 et représentant les thèses soutenues par lui aux saturnales de Louvain de 1652. Mais il montre cette doctrine déjà adulte dans la Logique (1661) et la Métaphysique (1663) de Guillaume Philippi (né en 1600, mort en 1665), qui avait été professeur à Louvain de Geulincx et de Van Gutschoven, avant d'être leur collègue et, comme eux, le partisan du cartésianisme. Il insiste d'ailleurs en général sur ce fait que les Medullae de Philippi ont été trop négligées des historiens, en raison de leurs formes scolastiques, qui n'empêchaient pourtant point l'auteur de copier presque textuellement de longs passages des Principes de Descartes et même de son Traité de l'homme, encore inédit, mais dont le manuscrit lui avait été communiqué par Van Gutschoven, qui l'avait reçu de Clerselier pour en dessiner les figures.

Je ne puis m'empêcher de signaler, comme curiosité, la forme parfois assez burlesque que recevaient souvent les thèses de Louvain. Voici, par exemple, un impertinens original: Auctoritas in scientiis naturalibus pons asinorum vere dici potest et debet, que la Faculté de théologie accable sous la censure: Assertio insolenter superciliosa, docentibus contumeliosa, discentibus insuper perniciosa.

Nourrisson. Pascal physicien et philosophe. Défense de Pascal. Paris, Perrin et Cie. 1888. 127 p. in 16.

Cette brochure, très-agréablement écrite, est moins une défense de Pascal que du volume, Pascal physicien et philosophe, publié en 1885 par l'auteur (Paris, Perrin, in 12). Du moins, il est plus facile de voir ce que perdrait Pascal à la vérité de ce plaidoyer que ce qu'il y gagnerait, sauf peut-être la réfutation de la légende sur l'hallucination qui l'aurait obsédé pendant les dernières années et la démonstration que l'accident du pont de Neuilly ne fut nullement la cause déterminante de sa seconde conversion. Comme physicien, M. Nourrisson prétend lui enlever, pour la restituer à Descartes, la première idée de la célèbre expérience du Puy-de-Dôme. A mon sens, il a mal posé la question qui a au contraire été parfaitement débattue par M. Adam dans

la Revue philosophique (décembre 1887 et janvier 1888. — Pascal et Descartes: les expériences du vide). Si on reproche à Pascal, comme homme, l'exagération égoïste des conséquences qu'il tirait de ses croyances religieuses, les arguments que son défenseur emprunte à la morale catholique équivalent à des aveux. Pascal tomba dans l'ascétisme outré, après avoir pendant longtemps penché seulement de ce côté dangereux: voilà ce qui est incontestable. Il n'a pas, comme l'ont fait nombre d'ascètes, échappé aux inconvénients moraux de sa conception de la vie, en s'élevant dans les régions du mysticisme; voilà ce qui ne me paraît pas plus douteux, quoi qu'en dise M. Nourrisson. Enfin je ne vois pas quel intérêt il y a à laver Pascal, comme philosophe, du reproche de scepticisme, puisqu'il est bien entendu que ce scepticisme ne touchait pas à sa foi religieuse; quant à la qualification de pessimiste qu'on lui a parfois donnée, elle est évidemment inexacte. Sans doute, l'auteur des Pensées est un écrivain assez justement célèbre pour que les rationalistes tiennent à le ranger sous leur bannière; mais, à satisfaire ainsi une petite vanité d'école, ils n'arrivent nullement à grandir Pascal comme philosophe, à le placer, comme penseur original, à un degré plus élevé. En tout cas, tout le monde le voit puiser dans l'arsenal de Montaigne, mais il faut une puissante prévention pour reconnaître, dans les Pensées, des emprunts faits à Descartes, et cette prévention est inséparable, je crois, d'une singulière erreur historique sur les dates et les degrés de l'influence du cartésianisme en France.

Plein d'informations curieuses et exactes, le petit volume de M. Nourrisson n'en est pas moins digne d'être lu; j'ignore par quelle inadvertance il appelle (page 21, note 2) le frère de Louis XIV du nom de Gaston d'Orléans, qui est celui de son oncle.

Nourrisson. Philosophies de la Nature. — Bacon, Boyle, Toland, Buffon. — Paris, Perrin et Cie, 1887. — CIX et 263 pages in 16.

Réunion de quatre études destinées à faire ressortir le spiritualisme de Bacon et de Buffon, à analyser l'opuscule De ipsa natura du physicien Boyle et le rarissime Pantheisticon de

Toland; le tout précédé d'une exposition étendue „des plus célèbres philosophies de la nature de tous les temps". Cette exposition est écrite dans un but de polémique spiritualiste; l'auteur attache sans doute plus d'importance à ses conclusions qu'il n'a de prétentions à l'impartialité de l'historien. Il n'est malheureusement pas le seul qui abuse, soit en France, soit à l'étranger, de la célèbre maxime: Non scribitur ad narrandum, sed ad probandum.

Les monographies, qui ont servi de prétexte à cette longue introduction, relèvent davantage de cette Revue. On lira en particulier avec intérêt l'article consacré à Toland, l'inventeur du terme „panthéiste", et on y trouvera nombre de détails curieux et ignorés sur ce bizarre aventurier et sur ses divers écrits.

Ludovic Carrau. La philosophie religieuse en Angleterre depuis Locke jusqu'à nos jours, Paris, Félix Alcan, 1888. — VII et 296 p. in 8.

Les chapitres sur Butler[4]) et Berkeley ont paru dans la Revue philosophique en 1886 et 1887. Les autres sont consacrés à Bolingbroke, David Hume, Hamilton, Stuart Mill, Herbert Spencer, Abbot (Francis Ellingwood, américain, auteur de Scientific Theism). Carrau, qui a été subitement enlevé à la philosophie en mars 1889, a voulu, dans cet ouvrage, faire une étude critique sur la méthode, les principes et les dogmes de la philosophie religieuse. Il était naturel qu'il choisit comme cadre un travail historique sur la philosophie anglaise, adonnée, plus que toute autre, aux questions de cet ordre. Il a mieux évité qu'on ne le fait généralement en France, les défauts de ce genre historico-critique, en ce que l'exposé des doctrines est nettement séparé de leur examen et que l'ouvrage se développe suivant un plan clairement conçu et attachant pour le lecteur.

Carrau pensait (p. VI) que l'histoire qui n'aboutit pas à juger n'est pas digne d'un philosophe. Sans doute; mais on peut en faire un plaidoyer ou chercher à présenter un résumé impartial des débats au jury du public. Dans le premier cas, l'historien mé-

---

[4]) Voir Archiv Bd. I, Heft 2, p. 306 suiv.

connaît certainement son rôle; dans le second, le choix d'auteurs ayant soutenu des thèses suffisamment divergentes ou opposées permet de présenter heureusement les diverses faces d'une question, et si l'on désire compléter leurs arguments dans un sens ou dans l'autre, il est aisé de le faire avec mesure. Carrau n'a pas franchi les justes bornes, quoiqu'il s'excuse d'avoir été parfois „un peu lent et minutieux“.

Georges Lyon. L'idéalisme en Angleterre au XVIIIe siècle. Paris, Félix Alcan, 1888. — 482 p. in 8.

Cet ouvrage a bien des points communs avec le précédent, mais le plan est à la fois plus restreint et plus complet. L'auteur, pour retrouver les antécédents des doctrines de Berkeley, remonte, avec raison, à Descartes et à Malebranche. Il décrit rapidement l'influence du cartésianisme en Angleterre et la position prise par Hobbes et Locke. Un chapitre très neuf, consacré à un philosophe peu connu, Richard Burthogge, médecin auteur d'un Essai sur la Raison (1694), d'une lettre de l'Ame du Monde (1698) et de plusieurs ouvrages théologiques, nous révèle un penseur original, logicien raffiné, qui prend dès lors une position indépendante vis-à-vis de Malebranche. Après une longue et profonde étude de ce dernier, M. Lyon passe à ses prosélytes en Angleterre, notamment à Thomas Taylor, traducteur de Malebranche, puis, après avoir signalé quelques discrètes contradictions, à John Norris et Arthur Collier, dont l'importance est mise en lumière dans la juste mesure. Après Berkeley, sont étudiés les idéalistes américains, d'abord Samuel Johnson, le fidèle adepte de l'évêque de Cloyne, puis Jonathan Edwards, au sujet duquel est combattue l'opinion de S. Dwight, premier éditeur du Mind, à savoir que la rédaction de cet ouvrage aurait commencé quand l'auteur était encore au collège.

Si les doctrines de Berkeley étaient propagées au delà de l'Atlantique, s'il s'y était même fondé une véritable école immatérialiste, qui toutefois ne fut pas longtemps encouragée par les autorités universitaires et succomba enfin sous leur opposition déclarée, l'auteur du Siris ne paraît guère avoir au contraire ren-

contré en Angleterre que des contradicteurs, jusqu'à ce que se levât David Hume, qui le continua, mais en élargissant singulièrement le cercle des négations et en transformant leur portée.

Brillamment écrit, plein de détails généralement ignorés, irréprochable comme composition, ce livre peut être proposé comme un modèle du genre. L'auteur y a fait preuve d'un rare talent d'analyse des doctrines qu'il voulait étudier et il a su s'abstenir de mêler sa critique à son exposition. Il n'apparaît en son nom personnel que dans l'introduction et la conclusion, mais la façon même dont il développe successivement les théories idéalistes témoigne qu'il est entièrement maître de son sujet et le lecteur se trouve amplement en mesure d'apprécier les thèses qu'il voit successivement se dérouler devant lui.

D'Alembert. Oeuvres et correspondances inédites, publiées avec introduction, notes et appendice par M. Charles Henry. — Paris, Perrin et Cie, 1887. — XIX et 352 pages in 8.

Recueil d'opuscules conservés en manuscrit à la Bibliothèque de l'Institut et préparés pour l'impression par d'Alembert lui-même. Trois de ces opuscules, sur la véritable religion, sur la liberté, sur l'existence de Dieu, sont des éclaircissements sur les Eléments de philosophie. Les autres ont plutôt un intérêt historique ou littéraire. M. Henry a joint à ce recueil: 33 lettres de la correspondance entre d'Alembert et Catherine II, tirées d'un manuscrit de Mlle de Lespinasse, qui appartient à M. Guillaume Guizot; 33 lettres (malheureusement abrégées et expurgées) écrites par d'Alembert, de Berlin, à Mlle de Lespinasse (tirées d'une copie faite pour celle-ci dans le manuscrit français 15230 de la Bibliothèque Nationale); 15 lettres de Voltaire à d'Alembert, tirées du manuscrit de M. Guillaume Guizot.

Cet ensemble forme un volume plein d'intérêt, et qui à la différence de bien des publications d'œuvres inédites, ne diminuera en rien la réputation de leur auteur. M. Ch. Henry aurait dû d'autant plus se dispenser de publier (p. 330—333) une lettre signée: le seigneur de Bicestre, qu'il n'ose pas attribuer à d'Alembert et qu'il donne, dit-il, comme un document de pathologie mentale à étudier.

Alexis Bertrand. Science et psychologie, nouvelles œuvres inédites de Maine de Biran. — XXXIV et 352 p. gr. in 8. — Paris, Ernest Leroux, 1887.

La publication des œuvres inédites de Maine de Biran, tirées par M. Bertrand des manuscrits possédés par M. Naville et que ce dernier n'avait pas mis au jour dans ses trois volumes de 1859, sera accueillie avec un vif intérêt par quiconque s'intéresse aux origines de l'école spiritualiste en France. C'est en effet Maine de Biran que cette école reconnaît pour son véritable chef, pour le premier penseur qui ait rompu avec l'idéologie et jeté des assises pour les nouvelles constructions. Grâce à ce titre d'avoir été le premier, Maine de Biran a été exalté et plus ou moins surfait. Ecrivain élégant, esprit fin et ingénieux, mais plus subtil que véritablement profond, sonnant souvent le creux et mêlant à une dose d'originalité incontestable de fréquentes et souvent longues banalités, le sous-préfet de Bergerac descendra probablement un jour du piédestal où Victor Cousin l'a élevé. Mais en attendant, il mérite d'autant plus d'être étudié qu'il semble déjà appartenir à une époque bien loin de la nôtre, qu'il est vraiment entré dans le domaine de l'histoire.

Les écrits publiés dans le volume de M. Bertrand sont les suivants:

Mémoire sur les rapports de l'idéologie et des mathématiques, 22 pages, fragment envoyé à Cabanis en 1803.

Observations sur le système du docteur Gall, 49 pages; lu en 1808 à la société médicale de Bergerac.

Commentaire sur les Méditations de Descartes, 53 pages, étude que l'auteur n'a probablement rédigée que pour lui-même, mais qui n'en est que plus intéressante.

Rapports des sciences naturelles avec la psychologie ou la science des facultés de l'esprit humain, 162 pages, ouvrage inachevé écrit probablement en 1813. A ce moment, Maine de Biran semble avoir momentanément abandonné le plan de son Essai sur les fondements de la psychologie, déjà presque terminé en 1812 et qu'il devait reprendre en 1815. L'important fragment, aujourd'hui publié, fut au contraire laissé de

côté lorsque les évènements politiques obligèrent Maine de Biran à suspendre ses méditations, et il ne fut pas repris plus tard.

Notes sur quelques passages de l'abbé de Lignac. 29 pages sur le Témoignage du sens intime et de l'expérience opposé à la foi profane et ridicule des fatalistes modernes, 3 vol. in 12. Auxerre, 1760. Ecrit en 1815. Seconde rédaction d'une note publiée par V. Cousin (Oeuvres philosophiques de Maine de Biran, tome II, pages 297 à 317).

Notes sur l'Idéologie de M. de Tracy. 32 pages. Même date.

M. Alexis Bertrand a mis en tête du volume une substantielle introduction où il annonce la publication de lettres de Maine de Biran à Ampère, Destutt de Tracy, etc. Il prie les amis de la philosophie qui auraient entre les mains des lettres non connues de Maine de Biran, de vouloir bien les lui communiquer.

L'édition est faite avec soin et doit avoir présenté de sérieuses difficultés, car, à en juger par le facsimile, les manuscrits de Maine de Biran sont loin de se lire couramment. On ne peut donc que féliciter M. Alexis Bertrand du beau volume qu'il est parvenu à en tirer.

M. Ferraz. Histoire de la philosophie en France au dix-neuvième siècle. Trois volumes in 16.

I. Socialisme, naturalisme et positivisme (3e éd. 1882). XXXV et 501 p.

II. Traditionalisme et ultramontanisme (2e éd. 1886). V et 513 p.

III. Spiritualisme et libéralisme (2e éd. 1887). III et 469 p.

Librairie académique Didier, Perrin et Cie.

La seconde édition du troisième volume de cette histoire me donne l'occasion de signaler un ouvrage où l'on trouve réunis, sur le mouvement philosophique de ce siècle en France, des renseignements que l'on aurait peine à trouver ailleurs. L'ensemble se lit d'ailleurs facilement; l'auteur est bien informé, suffisamment impartial et juge assez compétent, même pour des doctrines qui ne

sont pas les siennes; il est à regretter cependant qu'il croie devoir accompagner l'exposé de ces doctrines de critiques et de réfutations. Pour être vieille comme Aristote, cette méthode n'en est pas meilleure. Mais sans doute le but de M. Ferraz a été surtout de réunir dans un manuel commode les arguments à employer par la philosophie spiritualiste contre les écoles opposées ou contre les hérésies nées dans son propre sein, et ce but; il l'a pleinement atteint. L'historien désintéressé viendra plus tard quand on se souciera aussi peu de Proudhon que de Victor Cousin.

La première partie de l'ouvrage comprend sept chapitres: I. Saint-Simon et son école. — II. Charles Fourier et les phalanstériens. — III. Les communistes, Cabet et Louis Blanc. — IV. Le semi-saint-simonisme: Pierre Leroux, Jeae Reynaud. — V. Le naturalisme: Gall, Broussais. — VI. Le positivisme: Auguste Comte, Littré. — VII. Le socialisme semi-rationaliste (?): Proudhon. — Ce volume a été couronné par l'Académie française.

La seconde partie est consacrée à: I. Joseph de Maistre. — II. Bonald. — Lamennais. — IV. Ballanche. — V. Buchez. — VI. Bautain et autres traditionalistes. — VII. L'abbé Maret et le Père Gratry. — VIII. Bordas-Demoulin. — Cette partie me paraît la meilleure des trois et elle explique bien le mouvement traditionaliste dans ses vicissitudes et avec les oppositions qu'il a rencontrées.

La troisième partie étudie: I. Madame de Staël. — II. Laromiguière. — III. Maine de Biran. — IV. Ampère. — V. Royer-Collard. — VI. De Gérando. — VII. Victor Cousin. — VIII. Théodore Jouffroy. — IX. Guizot. — X. Charles de Rémusat. — XI. Adolphe Garnier et Emile Saisset. — Un dernier chapitre, sur les développements et l'influence du spiritualisme, nomme la plupart des philosophes plus ou moins marquants qui n'ont pas été l'objet d'une monographie.

Comme histoire de la philosophie en France pendant le dix-neuvième siècle, le plan suivi offre quelques lacunes. La plus saillante est relative au mouvement panthéiste qui se dessina un moment pour avorter bientôt, il est vrai; on ne comprend guère toutefois que le nom de Lerminier ne se trouve pas dans les trois

volumes de M. Ferraz. Le système des monographies conduit d'ailleurs, pour les penseurs qui ne sont pas particulièrement philosophes, à exclure les uns, à admettre les autres, sans que les motifs soient bien apparents. Pourquoi, par exemple, un chapitre à M[me] de Staël, comme précurseur, quand Chateaubriand n'a pas le sien? Est-ce pour nous dire qu'en morale „elle a subordonné les sens à la raison, la passion à la volonté“? Ce n'était point l'avis de Benjamin Constant.

XV.

Bericht über die Arbeiten auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie in Russland.

Von

E. Radlow in Petersburg.

Dieser Bericht wird einen etwas anderen Character haben, als diejenigen über die Arbeiten anderer Nationen. Er wird einen viel längeren Zeitraum umfassen, nämlich 25 Jahre, und es wird für's Erste nur erwähnt, was vorhanden ist, und nur in seltenen Fällen auf den Inhalt der Schrift eingegangen, weil viele Arbeiten auf den Forschungen der westeuropäischen Wissenschaft fussen. Die russische Philosophie konnte bis jetzt keinen Anspruch auf Originalität machen, nicht als ob es dem russischen Geiste an Befähigung zur Philosophie gefehlt hätte, sondern eher, weil es an den geeigneten äusseren Bedingungen mangelte; Wissenschaft gedeiht nur auf freiem Boden, die orthodoxe Kirche aber und die Regierung sahen die Philosophie für staatsgefährlich an und erst seit dem Jahre 1863, in welchem die Universitäten einen liberaleren Ustav erhielten, blühte die Wissenschaft auf; jetzt fing auch ein geordneterer Unterricht der philosophischen Fächer an. Es wurden Logik, Psychologie und Geschichte der Philosophie vorgetragen. Zur Erlangung einer Professur wurden (und werden) zwei Dissertationen verlangt, die, im Vergleich mit den deutschen Doctor-Dissertationen, grösser an Umfang und selbständiger gearbeitet sein müssen. In Folge dieser Bedingungen musste sich allmälig ein gewisses Quantum von Arbeiten ansammeln. Im Jahre 1885 haben die Universitäten einen neuen Ustav erhalten, durch

welchen die Rechte des Professoren-Collegiums sehr geschmälert sind, diejenigen des Ministeriums aber — vergrössert; es ist das Institut der Privatdocenten eingeführt, welches früher fehlte, wodurch selbstverständlich eine grössere Mannigfaltigkeit in den Lehrfächern erfolgte. Welche Folgen der neue Ustav für das wissenschaftliche Leben in Russland haben wird, ist schwer vorauszusehen. — Für die Philosophie hat der neue Ustav die Folge, dass Logik und Psychologie nicht obligatorisch für das Staatsexamen sind, und aus der Geschichte der Philosophie bloss die griechische es ist. Trotzdem werden an verschiedenen Universitäten, ausser den oben genannten Cursen, Vorlesungen über Ethik, Metaphysik und Philosophie der Natur gehalten.

Die Universitätsphilosophie, sowie auch diejenige ausserhalb der Lehranstalten, stand immer unter westeuropäischem Einfluss. So war es im 18. Jahrhundert, als die rationalistische französische Philosophie der Aufklärung in der Litteratur herrschte, so ist es auch bis jetzt geblieben. Die einzige litterarische und philosophische Schule, welche nach Selbständigkeit strebt, ich meine die Slawjanophilen, ist ursprünglich unter directem Einfluss von Schelling und Hegel entstanden, denn die ersten Slawjanophilen waren Schüler theils von Schelling und Hegel selbst, theils von Rosenkranz und anderen. Jedoch haben die Slawjanophilen für die Geschichte der Philosophie nichts geleistet.

Die Arbeiten auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie theile ich ein in Uebersetzungen und selbständige historische Untersuchungen. In den 60er und Anfang der 70er Jahre hatten liberale Ideen, die von der Regierung ausgingen, auf verschiedenen Gebieten Leben erzeugt. Eine Folge davon war es, dass man eifrig zu Uebersetzungen schritt, wobei vieles werthvolle, noch mehr werthloses übersetzt wurde, und noch bis jetzt wird, trotzdem die eigene Litteratur reicher geworden und man auf manchen Gebieten — z. B. den Naturwissenschaften — epochemachende Werke besitzt, viel und ohne richtige Wahl übersetzt. Sehr specielle und grosse Werke können nicht auf Absatz rechnen, weil doch die meisten Gelehrten drei bis vier europäische Sprachen kennen. So ist z. B. Zeller's Grundriss der Philosophie übersetzt, nicht aber sein klassi-

sches Werk. Die Uebersetzung von Ueberweg's Handbuch ist wohl angefangen, aber nur bis zur 2. Lieferung gelangt; Baur's, Schwegler's Lehrbücher, Weber's (Histoire de la philosophie) sind übersetzt und finden viele Leser. Von den Werken der Philosophen selbst ist nicht viel übersetzt.

Prof. Karpow gab eine treue Uebersetzung von Plato's Werken (ausgenommen „die Gesetze"). Von Aristotelischen Werken sind übersetzt die Politik, die 3 Bücher von der Seele, die Poetik, (2 mal), die Ethik und die Kategorien. Aus der mittelalterlichen Philosophie ist einiges, besonders aus der Patristik, durch Lehrer an den geistlichen Akademien übersetzt, aus der neueren Philosophie besitzen wir Descartes Discours in 2 Uebersetzungen, die eine ist von Prof. Lubimoff sehr sorgfältig gemacht und mit so ausführlichen Commentaren versehen, dass man aus ihr eine vollständige Biographie und Descartes' ganzes System, besonders seine Physik, kennen lernen kann. Bacon's Werke sind auch übersetzt, aber, wie es scheint, nicht aus dem Texte, sondern aus der französischen Uebersetzung von Riaux. Spinoza's Ethik ist im Jahre 1887 zum zweiten Male übersetzt und von einem russischen Magnaten in geringer Anzahl von Exemplaren herausgegeben worden. Die erste Uebersetzung, die in den 60er Jahren erschien, ist auf Grund einer Verfügung des h. Synod's verbrannt worden. Von Kant's Werken sind nur 2 seiner Kritiken, die Kritik der reinen und die Kritik der praktischen Vernunft übersetzt, — die letztere recht schlecht. Ebenfalls einige Hegel'sche Schriften, da Hegel seiner Zeit an den Universitäten eifrig studirt wurde; noch jetzt trifft man persönliche Schüler Hegel's. So hat der Prof. Redkin, jetzt Mitglied des Reichsrath, in diesem Jahr den I. Band seiner Vorlesungen über Geschichte der Philosophie des Rechts herausgegeben; sie sind im Hegel'schen Geiste verfasst. — In der letzten Zeit haben sich verschiedene Philosophen Geltung verschafft, in Folge dessen wurden ihre Schriften übersetzt und konnten noch stärker wirken. Eine Zeit lang (in den 60er Jahren) war Spencer der Alleinherrscher in der Philosophie, alle seine Werke sind schon oder werden jetzt übersetzt. Seine Schriften haben vielen Beifall und viele Anhänger besonders in den dem Universitätsleben

fernerstehenden Kreisen gefunden. Von unseren Spencerianern ist wohl Michailowski der talentvollste; aber im ganzen muss man sagen, dass Spencer hier zu den überwundenen Standpunkten gehört. Seit Anfang der 80er Jahre hat sich in der öffentlichen Meinung und auch in der Philosophie die conservative Strömung sehr gekräftigt. Mit Spencer zugleich verblasste auch Comte's Einfluss, der nicht so stark werden konnte, aus dem einfachen Grunde, weil seine Werke nicht übersetzt und sogar verboten sind. Der Einfluss Comte's lässt sich in vielen Bearbeitungen der Wissenschaften, besonders den historischen und juristischen, nachweisen. Weniger Einfluss hatte Comte auf die Naturwissenschaften, ja, es erklangen sogar Stimmen, die sein System einer scharfen Kritik unterwarfen. Hier ist besonders Prof. Zinger zu nennen, dessen Rede an der Moskauer Universität „Die exacten Wissenschaften und der Positivismus" als Muster einer einschneidenden Kritik zu nennen ist. Unter Anderem hat er mit Recht gezeigt, dass in der Mill'schen Logik in dem Capitel von den Schlussketten (II. Buch § 2) das Beispiel, welches als Muster eines geometrischen Beweises angeführt wird, in Wahrheit gar keiner ist und nur zeigt, dass Mill keine Ahnung von geometrischen Beweisen hatte. Wie Spencer in der Philosophie, Comte in der Historie und Jurisprudenz, so herrschte Darwin in den Naturwissenschaften, aber auch diese Herrschaft blieb nicht unumschränkt. Danilewski, der berümte Slawjanophile, Autor des Buches „Russland und Europa", welches die Begründung der Theorie der Slawjanophilen enthält, schrieb eine sehr umfang- und gedankenreiche Kritik des Darwinismus, welche von darwinistischer Seite durch den Moskauer Prof. Timeryaseff einer Widerlegung unterworfen wurde. — Nach diesen Götzen kamen gemässigtere Richtungen zur Geltung: man fing an namentlich psychologische Werke zu studiren und zu übersetzen, so des Franzosen Ribot, des Engländers Bain, des Deutschen Wundt Werke. Ohne Unterschied wurde das schlechtere wie das gute von Ribot übersetzt. Mill's Logik, welche von Lawroff, der sich später als Socialist entpuppte, — er war Professor der Mathematik in Petersburg — ins russische übersetzt und mit Anmerkungen versehen war, kam auch allmälig um ihr Ansehen und wurde durch Wundt's

und andere Logiken verdrängt. — Der Einfluss der deutschen Philosophie ist wieder gestiegen, besonderen Aufschwung hat das Studium Schopenhauer's genommen. Das erste Bändchen der Moskauer psychologischen Gesellschaft ist ganz Schopenhauer gewidmet; es enthält ausser einer Biographie Schopenhauer's von W. Stein einige Aufsätze über das Ganze und die Theile der Philosophie. Von den Aufsätzen ist Preobrajenski's über Schopenhauer's Erkenntnisstheorie hervorzuheben. Ausser Schopenhauer's Werken sind auch noch Lotze's und Wundt's Werke, sowie Riehl's Kriticismus übersetzt.

Jetzt einige Worte über russische Journale. Prof. Koslow in Kiew hat im Jahre 1887 eine Vierteljahrschrift für Philosophie herauszugeben begonnen, das Unternehmen gedieh aber nicht. Nach einem Jahre hörte das Journal zu erscheinen auf, nicht dass es an Lesern gefehlt hätte, sondern weil Prof. Koslow keine Mitarbeiter berief und später erkrankte. Es muss aber auch gesagt werden, dass seine Wahl des Stoffes keine besonders glückliche gewesen ist. Seit dem Jahre 1884 erscheint in Charkow eine Zeitschrift, „Glauben und Vernunft", die aus 2 Abtheilungen besteht; in der ersten werden Aufsätze kirchlichen Inhalts, in der zweiten philosophische gedruckt. Zwei Mitarbeiter sind hervorzuheben, der Moskauer Professor der Philosophie Kudrjawzeff, und der Kiew'er Linitzki, beide geben gediegene Aufsätze über theoretische Fragen aus der Philosophie; es erscheinen auch Uebersetzungen in dieser Zeitschrift, z. B. wurde im Jahre 1887 Leibniz's Theodicee übersetzt. Auch in anderen Journalen werden philosophische Aufsätze, auch specielleren Inhalts, gern gedruckt, so z. B. im „Europäischen Boten"; besonders viel Philosophie wird im „Russischen Reichthum", welches Journal nicht ganz mit Recht so heisst, getrieben.

Ich wende mich jetzt zu den Schriften, welche Geschichte der Philosophie behandeln, und will zuerst diejenigen nennen, welche entweder die gesammte Geschichte der Philosophie oder einen grösseren Abschnitt enthalten. Die älteste Geschichte der Philosophie wurde von Prof. Galitsch im Jahre 1819 in 2 Bänden geschrieben: natürlich hat sie jetzt gar keinen Werth; der Ver-

fasser selbst war ein talentvoller Mensch, hat in Deutschland studirt, stand unter Schelling's Einfluss und wurde im Jahre 1821 das Opfer einer Untersuchung, die gegen die Petersburger Universität gerichtet war. Im Jahre 1839 schrieb der Archimandrit Gawriil eine Geschichte der Philosophie in 6 Bänden. Diese verdient bis jetzt in einer Hinsicht Aufmerksamkeit. Der 6te Band enthält eine Geschichte der russischen Philosophie, die man richtiger Geschichte der Philosophie in Russland nennen könnte. Das Buch enthält Biographien mehrerer Philosophieprofessoren, von denen einige Deutsche waren, z. B. Buhle, der in Moskau vom Jahre 1804—1811 wirkte. Viel interessanter ist das Werk von Prof. Nawitzki[1]), welches die Religion und Philosophie der orientalischen Völker und der Griechen behandelt. Es ist eine selbstständige Arbeit, die überall Quellenkunde und sorgfältige Benutzung der Litteratur bekundet. Der erste Band enthält die Philosophie und Religion des Orients und ist auch jetzt noch, trotz der vielen inzwischen erschienenen Arbeiten, sehr lesenswerth; dasselbe gilt auch vom vierten Bande, der die Alexandriner Periode der griechischen Philosophie behandelt. — Neuerdings hat de Roberty in einem zweibändigen Werke „Die Vergangenheit der Philosophie“ behandelt (Moskau 1886). Der erste Band enthält die Geschichte der Philosophie; das Werk ist auch ins französische übersetzt, hat aber keine Bedeutung, da es keine selbständige Forschung bietet. De Roberty hat auch eine Sociologie in französischer Sprache geschrieben, die vielen Anklang, besonders in Italien, theilweise auch in Deutschland (siehe z. B. Masaryk, Concrete Logik) gefunden hat. De Roberty ist eifriger Positivist, ein Gesinnungsverwandter von Wyrouboff, dem Herausgeber der Revue positive, die nach Littré's Tode an innerer Schwäche eines seligen Todes entschlafen ist. De Roberty's Quellen sind Lange's geistreiche Geschichte des Materialismus, Comte's Philosophie positive, Lewes' Geschichte der Philosophie und Wyrobouff's Aufsätze in seiner Revue. Die Darstellung hat den Zweck, des Autors Standpunkt, der ein modificirter Comteis-

---

[1]) Die Entwicklung der alten Philosophie verbunden mit den religiösen Ansichten. Kiew. 4 Bände. 1860—1861.

mus ist, zu vertreten. — Mehrere sehr gute Arbeiten über den Orient weist die russische Litteratur auf. Wasilieff's Namen brauche ich nicht zu nennen, da sein Werk, Geschichte des Buddhismus, auch dem deutschen Publicum in 2 Uebersetzungen bekannt ist. Sehr schätzenswerth sind die Beiträge des Professors Minaeff, der sich seit Jahren mit Geschichte des Buddhismus beschäftigt. Im Jahre 1887 hat er ein Werk in 2 Bänden herausgegeben, welches im ersten Bande einige Punkte aus dem Buddhismus behandelt, und im zweiten Texte liefert, die bis dahin unbekannt waren. Ein junger Gelehrter, Georgiewski, Privatdocent an der Universität zu St. Petersburg, hat ein sehr interessantes Buch über China und die Philosophie der Chinesen veröffentlicht („Die Principien des Lebens von China.“ 1888. St. Petersburg). Seine Ansichten sind der Philosophie China's sehr günstig; er vertrat sie auch in einer Polemik gegen den berühmten, jüngst verstorbenen Reisenden Prschewalski, der eine ganz entgegengesetzte Ansicht über diese Frage hatte. —

Diese sind die grösseren Werke über Geschichte der Philosophie, die wir besitzen. Es fehlt besonders an einer selbständigen Behandlung der neuen Philosophie; dieser Mangel wird jedoch durch eine Uebersetzung des klassischen Werkes von Kuno Fischer ersetzt. Sehr gelesen wird auch die Uebersetzung des tendenziösen Werkes von Lewes, welche zwei Auflagen erlebt hat.

Grössere Abschnitte, oder specielle Theile der Philosophie werden in folgenden Werken behandelt.

Stasulewitz, früher Professor an der Universität St. Petersburg, jetzt Redacteur des „Europäischen Boten“ gab einen Versuch einer Uebersicht der hauptsächlichsten Systeme der Philosophie der Geschichte, St. Petersburg 1886. Vico ist mit besonderer Liebe behandelt, Hegel mehr berücksichtigt, als die anderen Autoren. Man könnte das Werk etwa mit Rocholl's Darstellung vergleichen, jedoch ist das russische Werk nicht so reich an historischen Angaben. Neuerdings hat Kareef, Professor an der St. Petersburger Universität, die Philosophie der Geschichte als Wissenschaft behandelt. Sein Werk heisst: „Die Grundfragen der Philosophie der Geschichte.“ 2. Aufl. 1887. 2 Bände. Der erste Band betrachtet

das Wesen und die Aufgaben der Philosophie der Geschichte, der zweite handelt von „den wissenschaftlichen Grundlagen einer Theorie des Fortschritts". Es wird im ersten Bande gezeigt, dass das Wesen der Geschichte im Fortschritt bestehe, im zweiten Bande wird nach einer Formel für diesen gesucht. Obgleich dies bedeutende Werk nicht zur Geschichte der Philosophie gehört, so kann es doch hier genannt werden, da im ersten Theil die Constructionsversuche der Geschichte aufgezählt werden und am Schluss des Bandes eine vollständige Bibliographie des Gegenstandes mit Bemerkungen des Autors geboten werden. Der Standpunkt des Autors ist im Wesentlichen der Comte'sche, obgleich er diesen modificirt. Der Professor an der geistlichen Akademie in St. Petersburg Karinski gab im Jahre 1873 eine kritische Uebersicht der letzten Periode der deutschen Philosophie heraus. Karinski ist einer der kenntnissreichsten und talentvollsten Philosophen Russlands. Seine Vorlesungen sind geistreich, durchdacht und bekunden vollständige Beherrschung des Stoffes. Viel Eigenthümliches hat seine Auffassung der griechischen Philosophie, und es wäre sehr zu wünschen, dass er seine Vorlesungen einem grösseren Leserkreise zugänglich machte. Karinski handelt in seiner Uebersicht von Fichte, Schelling und Hegel, von Trendelenburg, Lotze, Herbart, von den Halbkantianern (Fries und Apelt), von Schopenhauer und Hartmann. Karinski anerkennt die Grösse und Tiefe der deutschen Philosophie, jedoch ist sein Urtheil, mit welchem er sein Werk beschliesst, im ganzen der deutschen Philosophie nicht günstig. Er meint, a) dass alle nachkantischem Systeme sich einen Weg zum Realen bahnten, ohne sich von den wichtigsten Punkten der kritischen Philosophie loszusagen, b) dass keines dieser Systeme einer Kritik standhält.

Diese Systeme haben nach Karinski alle Ansichten vom Wissen, die auf dem Boden des Kriticismus möglich sind, erschöpft und sind zu keinem dauernden Resultate gelangt, und so steht denn die (deutsche) Philosophie vor einem Dilemma: entweder muss sie zum Subjectivismus der „Kritik" zurückkehren und anerkennen, dass auf diesem Boden keine objective Welterkenntniss möglich ist, oder sie muss alle Resultate der kritischen Philosophie in Frage stellen und nach einer neuen Erkenntnisstheorie suchen. Die Rückkehr zu Kant

im ersten Sinne, meint Karinski, ist unmöglich, denn alle nachkantischen Systeme haben, wenn auch ein jedes einseitig, so viele antikantische Consequenzen gezogen, dass der kantische Kriticismus als ein vollkommen durchlöchertes System erscheinen muss.

So besteht denn die Aufgabe der Philosophie in der Erkenntnisstheorie. — Den Hauptfehler der kantischen Kritik sieht Karinski in der Annahme von Denknothwendigkeiten, welche auf das Sein gültige Anwendung haben sollen. Der Mensch gewöhnt sich an nothwendige Gesetze, welche die Erscheinungen regeln und überträgt diesen Glauben auch auf's Denken selbst, jedoch sei die Annahme von Gesetzen, die das Denken regeln, gar nicht so selbstverständlich, wie es scheine. Keines von den nachkantischen Systemen (Hartmann ausgenommen) hat sich von der Annahme solcher Denknothwendigkeiten frei gehalten; in diesem Gedanken liege das Gemeinsame all dieser Systeme. Karinski meint, dass die vielgerühmte Fragestellung der Kritik „wie sind synthetische Urtheile a priori möglich“ gerade der schwächste Punkt des gesammten Buches sei. Die Allgemeinheit und Nothwendigkeit könne gültigen, aber auch ungültigen Urtheilen zukommen; wir müssen erst die Gründe aufsuchen, weshalb wir die einen Urtheile für allgemein und nothwendig halten, die anderen nicht. Diese Frage ist eine wesentlich psychologische und keine erkenntnisstheoretische. Kant hat nicht bloss angenommen, dass es synthetische Sätze a priori gäbe, die allgemein und nothwendig seien, ehe er untersuchte, welche die logische Berichtigung dieser Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit sei, sondern er setzte auch zugleich voraus, dass eine solche Rechtfertigung aus ihrem Inhalte gar nicht möglich sei.

Ueber deutsche Psychologie handeln zwei Werke: Professor Wladislawleff, Lotze's Schüler, gab ein Werk „Ueber die gegenwärtigen Richtungen der Wissenschaft von der Seele“, St. Petersburg 1886, heraus. Es ist dies eine objectiv gehaltene Untersuchung. Der Lotze-Fichte'schen Richtung zollt der Autor die meiste Sympathie; Wundt's psychologische Ansichten werden scharf kritisirt. Professor Troizki (Moskau) handelt in einem zweibändigen Werke über deutsche Psychologie im XIX. Jahrhundert (2. Aufl. 1883). Der erste Band enthält eine sehr gut geschriebene Geschichte der

englischen empirischen Psychologie von Baco bis zur Gegenwart; das Werk hält einen Vergleich mit dem Ribot'schen Buche aus. Der Autor selbst ist ein eifriger Anhänger dieser Richtung, und hat diese in seinen Werken, die über Logik und Psychologie handeln, vertreten. Der zweite Band enthält eine sehr absprechende Darstellung und Beurtheilung der deutschen Psychologie, die nicht auf vollständiger Sachkenntniss beruht. Die Fehler der Darstellung hat der Kiewsche Professor Gogotzki in einer ausführlichen Kritik gerügt. Professor Nic. Grot (Moskau) schrieb eine „Psychologie des Gefühls" (1880), der erste Abschnitt (Seite 1—410) dieses Buches behandelt die Geschichte der Psychologie des Gefühls. Es ist dies eine Erstlingsschrift des thätigen Gelehrten, der sich mehr der theoretischen Philosophie widmet, als ihrer Geschichte. Grot stand unter Spencer's Einfluss; seine sorgfältige Arbeit, in der die Litteratur des Gegenstandes sehr ausführlich angeführt wird, theilt er in zwei Abschnitte, im ersten wird von der Geschichte der Classificationsversuche der psychischen Erscheinungen gehandelt, im zweiten werden die Geschichte der Lust und Unlust-Gefühle und die verschiedenen Classificationen des Gefühls geboten. — Eine Geschichte der Logik gab Prof. Wladislawleff als Beilage zu seiner Logik (1872). Besonders ausführlich ist das Aristotelische Organon betrachtet (Seite 1—64), dann wird die scholastische Logik in ihren Hauptvertretern hergezählt. Hervorzuheben ist dabei die Darstellung der Ars lulliana, dann wird die formale und zuletzt die inductive Logik betrachtet (von Baco bis Bain). Ueber Geschichte der Ethik haben wir zwei Werke. Professor Smirnoff schrieb eine Geschichte der englischen Ethik im 17. Jahrhundert. Erschienen ist blos der erste Band, Kasan 1884. Smirnoff ist ein Kenner der Geschichte der Philosophie, und sein Werk würde in jeder Litteratur Anerkennung finden. Nic. Lange, Privatdocent in Odessa, hat eine Geschichte der sittlichen Ideen im XIX. Jahrhundert (1888) angefangen. Der erste, bis jetzt erschienene Theil, behandelt die deutschen Systeme von Kant bis Hartmann. Der Autor meint, dass die Deutschen und Engländer je eine der sittlichen Idee entdeckt haben, die Franzosen deren zwei. Kant's kategorischer Imperativ wird gepriesen. Kant's Ethik ist mit Sachkenntniss behandelt, im ganzen aber ist der Autor mit

dem allzureichen Material nicht fertig geworden; seiner Kritik fehlt es an Objectivität und Schärfe, jedoch gebricht es N. Lange nicht an Talent, wie dies ein Aufsatz über Aufmerksamkeit in Wundt's philosophischen Studien zur Genüge beweist.

Wir wollen jetzt die Monographien aufzählen, die einzelne Denker oder kürzere Abschnitte ihrer Lehre behandeln; fangen wir mit der alten Philosophie an.

Katkow, der berühmte Moskauer Publicist, fing als bescheidener Professor der Philosophie in Moskau seine Lebenslaufbahn an. In Deutschland hat er seine Ausbildung erhalten und die Schelling'sche Philosophie hatte besondere Anziehungskraft für ihn. Schelling's Lehren versuchte er auf die erste Periode der griechischen Philosophie anzuwenden und daraus entstand ein Buch, welches „Skizzen aus der ältesten Periode der griechischen Philosophie", Moskau 1853, heisst. Katkow's Liebe für die Philosophie hielt nicht allzulange vor, er vertauschte die Philosophie mit der Publicistik, für die er ein ausgesprochenes Talent hatte, und hat in späteren Jahren für die Philosophie eine Art Verachtung gefühlt, denn in den Regeln zum Ustav vom Jahre 1885, welche Katkow verfasste, wird von den philosophischen Fächern blos die Geschichte der griechischen Philosophie verlangt. Es heisst dort, dass es den Professoren der Philosophie frei stehe, ihr System, „falls sie ein solches haben", vorzutragen etc. etc. Prof. Koslow gab im Jahre 1876 zwei Hefte philosophischer Studien heraus. Im ersten sind einige Philosophen aus der ältesten Periode Griechenlands behandelt, doch können diese Studien keinen Anspruch auf selbständige historische Quellenforschung machen. — Plato's Erkenntnisslehre behandelt Prof. Skworzeff, sein Buch ist eine Analyse des Theaitetos; es besteht aus zwei Abtheilungen, von denen die erste die philologische Seite, die zweite den Gedankengang des Dialogs klarzulegen sucht. „Plato's Lehre von Gott" wird von Prof. Linitzki (1876) behandelt. Es ist dies eine werthvolle Untersuchung. Seine Ansicht begründet der Autor im Anschluss an die Dialoge (besonders den Timäos und die Republik) und in durchgängiger und scharfsinniger Polemik gegen deutsche Gelehrte, namentlich Stumpf und Zeller. Das Resultat ist, dass Plato keinen

persönlichen Gott lehrte. Am Schluss wird ein Vergleich zwischen der platonischen und christlichen Theologie gezogen und deren vollständige Differenz gezeigt. Im Jahre 1888 hat Prof. Gilaroff in Kiew ein Buch über die Sophisten geschrieben, es ist dies der erste Theil von den drei versprochenen. Gilaroff sucht zu zeigen, dass die Sophisten eine von den Erscheinungsformen des Zersetzungsprocesses des griechischen Staatslebens seien. Ihr Wesen sei der Subjectivismus, der in Litteratur, Recht, Leben ebenso hervortrete wie in der Philosophie. Also die Sophistik sei nicht Ursache, sondern Folge der Corruption. Prof. Selenogorski's „Aristotelische Psychologie“ kann keinen Vergleich mit den ausländischen Arbeiten aushalten. Prof. Kulakowski in Kiew, Philologe, hat eine schöne Rede über Lucrez's de rerum natura 1887 gehalten. Kulakowski will beweisen, dass Lucrez der grösste aller römischen Dichter war. Die beste Arbeit über die griechische Philosophie ist unzweifelhaft Prof. Wladislawleff's „Plotin“ 1868; Wladislawleff ist ein gründlicher Kenner von Plotin's Schriften und der Litteratur über Plotin. Prof. Wladislawleff zeigt, dass Plotin mit Unrecht den Emanationslehrern zugerechnet wird. Ausführlich wird Plotin's Psychologie behandelt und ihr Werth für die Jetztzeit gezeigt. Zum Schluss wird Plotin's Verhältniss zu seinen Zeitgenossen behandelt.

Wir haben viele gute Arbeiten über mittelalterliche Philosophie, besonders über die Patristik, denn dies ist ein Thema, welches gern von Professoren der geistlichen Academien für ihre Dissertationen gewählt wird. Freilich werden einige Bücher von einem specifisch orthodoxen Standpunkte geschrieben, der kaum mit objectiver Geschichte vereinbar ist. Ich nenne die Arbeiten von Prof. K. Srokwzeff. Er gab zuerst (1868) eine Geschichte der Kirchenväter heraus; es ist nur der erste Band erschienen und enthält die Patristik. Im Jahre 1870 veröffentlichte er eine Untersuchung über Augustin's Psychologie; er handelt von der Methode, ferner von der empirischen und rationalen Psychologie Augustin's. Augustin's Einfluss wird bis Leibniz und Vico verfolgt. Im Jahre 1871 schrieb er über Leben und Schriften des Dionysios. Ueber Synesius handelt eine fleissige Monographie von Pr. Ostroumoff (1879),

über Tertullian, seine Erkenntnisstheorie und Principien der Religion, Popoff (1880), über Gregor von Nyssa schrieb Tichomiroff (1886) eine sehr ausführliche Arbeit.

Ueber die Epoche des Aufblühens der Wissenschaften und Künste besitzen wir kaum etwas Nennenswerthes. Prof. Grot schrieb über Giordano Bruno, Sadow schrieb über Bessarion. Wir wollen zur Geschichte der neueren Philosophie übergehen. Obenan ist Smirnoff's Monographie „über Berkeley" zu nennen, (Warschau 1873) eine fleissige und gute Arbeit. Es werden zuerst die Vorgänger Berkeley's betrachtet (Norris, Collier und andere) im Zusammenhange mit der Frage nach der Realität der Aussenwelt. Am Schluss werden die Gegner Berkeley's (von Reid bis Spencer) einer Kritik unterworfen.

Rousseau behandelt eine Arbeit von Alexeef. 2 Bände 1887. Der erste Band enthält eine interessant geschriebene Biographie, der zweite erzählt die Entstehungsgeschichte des Contrat social und enthält eine Untersuchung über die Staatseinrichtung von Genf und Genf's Geschichte im XVIII. Jahrhundert und das Verhältniss von Rousseau's Theorie zur Genfer Constitution. In den Beilagen hat der Autor den ursprünglichen Text von Rousseau's Contrat social, den er in der Genfer öffentlichen Bibliothek fand, abgedruckt.

Ueber Kant's Philosophie haben wir mehrere Schriften; erstens ist Jurkewitz's weil. Professor in Moskau geistreiche Rede (1882) zu nennen. Jurkewitz zieht eine Parallele zwischen Plato und Kant. Dem Artbegriff nach gehören beide zu den Idealisten, der Species nach seien sie so verschieden wie möglich. Jurkewitz zeigt die Ursachen dieses Unterschiedes und stellt folgende Gegenüberstellung auf.

Plato lehrt, dass nur das übersinnliche Wesen der Dinge erkennbar sei.

Kant: nur die sinnliche Erscheinung ist erkennbar.

Plato: Der Boden der Erfahrung ist das „Land der Träume", das Streben der Vernunft allein zur übersinnlichen Welt ist ein Streben zum Lichte der Wahrheit.

Kant: Das Streben der Vernunft zum Uebersinnlichen ist ein

Streben ins Land der Träume; die Thätigkeit auf dem Felde der Erfahrung allein ist ein Streben zum Lichte der Wahrheit.

Plato: Echte Erkenntniss haben wir, wenn der Gedanke von den Ideen durch Vermittlung von Ideen zu Ideen sich bewegt.

Kant: Echte Erkenntniss haben wir, wenn unsere Gedanken von Anschauungen ausgehend an der Hand der Anschauungen zu Anschauungen hinzielen.

Plato: Die Erkenntniss des Wesens des menschlichen Geistes, seiner Unsterblichkeit, seiner höheren Bestimmung verdient den Namen der Wissenschaft κατ' εξοχὴν.

Kant: Dies ist keine Wissenschaft, sondern eine formale Disciplin, welche von unfruchtbaren Versuchen, etwas über das Wesen der menschlichen Seele zu behaupten, abmahnt.

Plato: Die Erkenntniss der Wahrheit ist für den reinen Geist möglich.

Kant: Die Erkenntniss der Wahrheit ist weder für die reine, noch für die Vernunft, welche mit der Erfahrung verbunden ist, möglich. Freilich im letzteren Fall ist Erkenntniss möglich, doch ist dies keine Erkenntniss der Wahrheit, sondern bloss eine Allgemeingültigkeit. Wissenschaft ist nicht in dem Sinne möglich, dass die Wahrheit erkennbar wäre, sondern nur in dem, dass aus den Principien und Formen der Anschauungen allgemeine und nothwendige Urtheile folgen d. h. solche, welche für jede Erfahrung, folglich für jeden Menschen gültig sind. Die Wissenschaft hat alle Bedingungen zu allgemeingültigen Erkenntnissen zu enthalten, aber keine einzige zur Erkenntniss der Wahrheit.

Prof. Kosloff schrieb ein Buch über „die Entwickelung der Raum- und Zeittheorie Kant's. Kiew 1884, in welchem erstens die Vorgänger Kant's, zweitens Kant's eigener Entwickelungsgang in Hinsicht auf die Raum- und Zeittheorie untersucht werden.

Einige Schriften sind Schopenhauer und Hartmann gewidmet. Das Buch vom Fürsten Tzerteleff über Schopenhauer's Philosophie ist eine Erweiterung seiner Leipziger Doctor-Dissertation, welche in deutscher Sprache gedruckt ist. Solowieff's Schrift, „die Krisis der europäischen Philosophie“, Moskau 1874, enthält eine Unter-

suchung über Hartmann's Philosophie als Abschluss des gesammten Entwickelungsganges der deutschen Philosophie seit Kant. Der Schluss des Werkes besteht in folgenden Sätzen:

1) Die Entwickelung der Philosophie zeigt, dass beide erkenntnisstheoretische Richtungen d. h. der Rationalismus und der Empirismus, von denen der erstere eine bloss mögliche, der zweite gar keine Erkenntniss giebt, einseitig und darum falsch sind.

2) Es hat sich gezeigt (in der Metaphysik), dass das absolute Sein nicht aus Wesenheiten besteht, wie man früher annahm, sondern der concrete, einheitliche Geist ist.

3) In der Ethik hat es sich gezeigt, dass das letzte Ziel und höchste Gut nur durch die Gesammtheit aller Wesen, durch den nothwendigen, absolut zweckmässigen Gang der Weltentwickelung erreicht wird; dieses Ziel ist die Vernichtung der Bejahung der Einzelwesen in ihrer Getrenntheit und die Wiederherstellung des Reiches der Geister im absoluten Allgeist. Dieser ersten Schrift des geistreichen Autors folgte bald darauf eine „Kritik der abstracten Principien“, in welcher des Autors Talent in einem viel schärferen Lichte erscheint. Solowieff, durch Schelling und Baader stark beeinflusst, ist eine der interessantesten litterarischen Gestalten Russlands. Von der Philosophie hat er sich ab und der Theologie zugewendet. Im vorigen Jahre erschien als die erste Frucht seines theologischen Studiums die „Geschichte der Theokratie“, eine Art philosophischer Betrachtung der ältesten Geschichte des Menschengeschlechts. Seine theologischen Studien, welche ihn zur Erkenntniss der Nothwendigkeit der Einigung der katholischen und orthodoxen Kirche geführt, haben ihm viele Feinde zugezogen; auch hat er die Slawjanophilen gegen sich aufgebracht, indem er im „Europäischen Boten“ 1888 Danilewski's Buch einer scharfen Kritik unterwarf. Eine Polemik zwischen Solowieff und Strachow, einem bedeutenden Schriftsteller, ist in Folge dieser Arbeit entstanden.

Ich habe in diesen Zeilen anzugeben versucht, was wir in der Philosophie besitzen; vielleicht werde ich ein anderes Mal auf das Bedeutendere im Einzelnen eingehen.

Neuerdings ist ein interessantes philosophisches Buch, ferner eine specielle Zeitschrift für Philosophie erschienen. Das Buch ist vom Fürsten S. Trubetzkoi in Moskau, 1890 gedruckt, und heisst: „Die Metaphysik im alten Griechenland“: das Journal führt den Titel „Fragen der Philosophie und der Psychologie“ und wird vom Moskauer Professor Grot, unter Beihülfe der Moskauer psychologischen Gesellschaft, redigirt.

Das Buch des Fürsten Trubetzkoi, der seit kurzer Zeit Privatdocent der Moskauer Universität ist, enthält eine talentvolle Darstellung der griechischen Religion und Mysterien und der ältesten griechischen Philosophie bis Sokrates. In der Einleitung sucht Fürst Trubetzkoi die Nothwendigkeit und Möglichkeit einer Metaphysik geltend zu machen, indem er den Empirismus einer eingehenden und scharfsinnigen Kritik unterwirft. Die Darstellung zeigt von einem sehr umfassenden Studium der Quellen und der einschlägigen Litteratur. Besonders hervorzuheben ist die Darstellung des Pythagoreismus, dem der Autor eine grosse, vielleicht eine zu grosse Bedeutung beilegt. Jedenfalls ist das Buch als eine erfreuliche Erscheinung in der russischen Litteratur zu begrüssen. — Es ist zu hoffen, dass Grots Unternehmen, eine speciell philosophische Zeitschrift zu gründen, einen besseren Ausgang nehmen wird, als die Koslow'sche Vierteljahrsschrift, da Grot selbst noch ein junger und sehr rühriger Gelehrter ist, der es versteht, die verschiedenartigsten Elemente zu gemeinsamer Arbeit zu vereinigen. Er hat zu seinem Unternehmen alle mitzuarbeiten aufgefordert, die nur einen Namen in der philosophischen Litteratur in Russland haben, so dass Vertreter der verschiedenartigsten Richtungen sich an der Zeitschrift betheiligen. Dies ist dem Redacteur zum Vorwurf gemacht worden, jedoch, wie die Sachen jetzt in Russland liegen, ist es die einzig mögliche Art eine philosophische Zeitschrift zu leiten. Die bisher erschienenen zwei Hefte machen einen angenehmen Eindruck. Die äussere Ausstattung ist eine sehr gute und der innere Werth der Aufsätze ist nicht gering anzuschlagen. Jedes Heft der Zeitschrift zerfällt in zwei Theile, von denen der erstere die Aufsätze enthält, der zweite aber eine Chronik der philosophischen Tageserscheinungen, z. B. der psychologischen Versammlungen zu Paris, und

Kritiken über neuerschienene Bücher des In- und Auslandes bietet. Diese Kritiken sind kurz und treffend, besonders im ersten Hefte. Aus dem Prospect des Prof. Grot wollen wir folgende Sätze hervorheben. „Wir sind vollkommen überzeugt, dass die allernächste und allernothwendigste Aufgabe der Menschheit darin besteht, dass auf dem Boden der . . . Philosophie, der Wissenschaft und des schöpferischen Gedankens . . . eine solche Lebensauffassung gewonnen wird, dass der Mensch aufs neue klare und feste Principien des sittlichen Handelns erlangt . . . Die Auffindung einer solchen Lebensauffassung ist für uns Russen, die wir noch nie nach eigenem Wissen in der Sphäre der abstracten Begriffe und des Lebens gestrebt haben, von besonderem Werth. Bis jetzt haben wir stets mit grösserem oder minderem Enthusiasmus an den verschiedenartigsten philosophischen Richtungen des Westens gehangen, indem wir nur in dem schnellen Wechsel unserer Götzen beständig waren.“ — Das Ziel der Zeitschrift ist also die Auffindung von Principien für eine nationale Philosophie. Das erste Heft enthält sechs Aufsätze. Der bekannte Philosoph Solowjeff, dessen Aufsätze über die Slawjanophilen neuerdings die russische Gesellschaft ungemein erregten, schreibt über die Schönheit in der Natur (der Aufsatz ist noch nicht beendigt). Professor Koslow weist im Anschluss an das Lehrbuch der physiologischen und pathologischen Chemie von Bunge darauf hin, dass jetzt auch bei den Naturforschern die Nothwendigkeit einer teleologischen Weltauffassung anerkannt wird. Fürst Trubetzkoi sucht in einem geistreich geschriebenen Aufsatze die etwas excentrische These zu begründen, dass das menschliche Bewusstsein nicht bloss eine individuelle, sondern eine collective Function des gesammten menschlichen Geschlechts ist. Privatdocent Lange bringt einen interessanten Aufsatz über die Wirkungen des Haschischs; der Aufsatz beruht auf Experimenten und ist nicht aus Büchern geschöpft. Herr Lesewitsch, ein Philosoph, der sich zur Richtung von Avenarius, Laas und Riehl bekennt, ist vertreten durch einen Aufsatz über indische Philosophie (auf Grund von Senart's Buch Les inscriptions de Piydasi).

Das zweite Heft enthält sieben Aufsätze, von denen fünf die theoretische Philosophie behandeln, während zwei der Geschichte

der Philosophie gewidmet sind. E. Radlow veröffentlicht einige handschriftliche Bemerkungen Voltaire's zu Rousseau's Discours sur l'origine . . . de l'inégalité parmi les hommes, die er in Voltaire's Exemplar gefunden hat. Herr Owsjanniko-Kulikowsky vergleicht die ältesten Lehren der griechischen Philosophen mit den indischen. — Von den fünf Aufsätzen, die der theoretischen Philosophie angehören, enthält der eine eine Fortsetzung (Schischkin: Psychophysische Erscheinungen vom Standpunkte der mechanischen Theorie) und ist noch nicht beendigt. Herr Iwantzow bespricht das Verhältniss von Philosophie und Wissenschaft, Herr Lopatin die gegenwärtigen ethischen Fragen, Herr Swereff behandelt die vexata quaestio der Freiheit des Willens; schliesslich setzt Professor Grot auseinander, was er unter Metaphysik versteht. — Aus dieser Aufzählung der Aufsätze ist zu ersehen, wie mannigfaltig der Inhalt der Zeitschrift ist. Von den meisten Aufsätzen lässt sich sagen, dass sie treffend und interessant sind. Von Interesse für die Leser des Archivs möchte es sein, dass im ersten Heft Prof. Koslow einen genauen Bericht über den Inhalt des ersten Jahrganges des Archivs f. Gesch. d. Philos. gegeben hat. Allem Anschein nach wird das Unternehmen von Prof. Grot guten Erfolg haben und wesentlich zur Hebung der geistigen Interessen in Russland beitragen.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Litteratur.

Alfarâbis philosophische Abhandlungen, herausg. von F. Dieterici, Leiden, Brill.
Antoniades, B., Entstehung u. Verfassung d. Staates nach Thomas v. Aquin, Diss., Leipzig.
Baader, Frz. v., Gedanken über Staat u. Gesellschaft, herausg. v. A. Claassen, Gütersloh, Bertelsmann.
Barth, P., Die Geschichtsphilos. Hegels u. der Hegelianer, Leipzig, Reisland.
Baumann, Prof., Geschichte d. Philos. nach Ideengehalt u. Beweisen, Gotha, Perthes.
Beyrich, Rob., Vergl. Darstellung d. philos. Prinzipien bei Plato und Kant, Diss., Leipzig.
Bösch, J. M., Friedr. Alb. Lange, Frauenfeld, Huber.
Brandt, P., Zur Entw. der plat. Lehre v. d. Seelentheilen, Progr., M. Gladbach.
Brandt, S., Ueber das Leben des Lactanz, Leipzig, Freitag.
Burkhard, K. J., Die handschriftliche Ueberlieferung von Nemesius π. φ. ἀ., Wiener Studien XI H. 2.
Cauèr, Parteien u. Politiker in Megara u. Athen, Stuttgart, Kohlhammer.
Christ, A. Th., Zu Platon's Apologie u. Kriton, Progr., Prag.
Drews, P., Hartmann's Philos. u. der Materialismus, Leipz., Friedrich.
Falckenberg, R., Aug. Krohn, ein Nekrolog, S.-A., Berlin, Calvary.
Fiebiger, E., Die Selbstverleugnung bei den deutschen Mystikern, 2. Th., Progr., Brieg.
Geil, G., Schiller's Ethik, Strassburg, Heitz.
Goitein, H., Optimismus u. Pessimismus in der jüd. Religionsphilos., Berlin, Mayer u. Müller.
Gomperz, Th., Die Apologie der Heilkunst, eine Sophistenrede, Wiener Akademie, Wien, Tempsky in Comm.
Göttsching, J., Apollonius von Tyana, Leipzig, Frick.
Hartel, W. v., Patristische Studien, I, Leipzig, Freitag.
Heidhues, B., Das Gedicht d. Simonides im Protagoras, Progr., Köln.
Heidmann, K., Der Substanzbegr. von Abälard bis Spinoza, Diss., Berlin.
Hilgenfeld, H., Senecae epistolae morales quo ordine et quo tempore sint scriptae etc., Diss., Jena.
Hertz, W., Aristot. in d. Alexanderdichtungen d. Mittelalters, München, Franz.
Jessen, J., De elocutione Philonis Alexandrini.
Joel, K., Zur Gesch. d. Zahlenprinzipien in der gr. Philos., Zeitschr. f. Philos. Bd. 97, H. 2.
Israel, A., Weigel's Leben u. Schriften, 2. Theil, Progr., Zschoppau.
Kappes, M., Der common sense bei Thom. Reid, München, Huttler.
Klette, Th., Die griech. Briefe des Franc. Philelphus, Greifswald, Abel.
Koeber, R., Repetitorium d. Gesch. d. Philosophie, Stuttg., Conradi.
Koerte, A., Metrodorea, Diss., Bonn.

Krause, J., Quomodo Bonaventura mundum non esse aeternum demonstraverit, Progr., Braunschweig.
Kristeller, S., Pirke Aboth, ins Deutsche übertragen, Berlin, Speyer u. Peters.
Lasswitz, Geschichte der Atomistik, Bd. II, Hamburg, Voss.
Liebscher, H., Charron u. sein Werk de la sagesse, Diss., Leipzig.
Lincke, K., De Xenophontis libris Socraticis, Progr., Jena.
Luthe, W., Die Erkenntnisslehre der Stoiker, Progr., Emmerich.
Massonius, M., Kant's transsc. Aesthetik, Diss., Leipzig.
Meuss, H., Das Dasein nach dem Tode bei attischen Rednern, N. Jahrb. f. Phil. 1889, H. 2.
Mewes, K., Ist Plato's Kriton ein philos. wichtiger Dialog?, Progr., Magdeburg.
Mc Murray, F., Herbert Spencer's Erziehungslehre, Diss., Jena.
Philipson, R., Aesthet. Beitr. zu Kant, Schiller u. Herbart, Progr., Magdeburg.
Rauch, H., Der Einfluss der stoischen Philosophie auf Tertullian, Diss., Halle.
Röhr, Jul., Krit. Untersuchungen über Lotze's Aesthetik, Diss., Halle.
Sallwürk, E. v., Herbart's Lehrjahre, Bielefeld, Helmich.
Schmidt, O., Rousseau u. Byron, Oppeln, Franck.
Schneege, G., Göthe's Verhältniss zu Spinoza, Progr., Pless.
Schrecker, A., Der Religionsbegr. bei Schleiermacher, Diss., Jena.
Schwarcz, J., Kritik d. Staatslehre des Aristoteles, Eisenach, Bacmeister.
Seliger, P., Protagoras' Satz über das Maass aller Dinge, N. Jahrb f. Phil. 1889, H. 6.
Sieburg, Ueber Kant's Lehre von der Kausalität, Progr., Crefeld.
Spiegler, Gesch. d. Philosophie d. Judenthums, Leipzig, Friedrich.
Usener, H., Epikurische Spruchsammlung, Nachtrag, Wiener Studien XII, 1.
Varnbüller, v., Widerlegung d. Krit. d. reinen Vernunft, Leipzig, Freitag.
Voltz, H., Die histor. Skepsis d. 17. u. 18. Jahrh. in Frankreich, Progr., Köln.
Wehrmann, K., Mill's Lehre von der Erziehung, Progr., Kreuznach.
Wendland, P., Die Tendenz d. platon. Menexenus, Hermes 1890, H. 2.
Wiedemann, C., Die Naturwissenschaften b. d. Arabern, Hamburg, Verlagsanstalt.
Wille, Em., Verbesserung einiger Stellen der Kritik der r. Vernunft, Philos. Monatsh. Bd. 26, H. 7.
Windelband, W., Fichte's Idee d. deutschen Staats, Freiburg, Mohr.
Winkler, K., Locke's Erkenntnisslehre u. Aristoteles, Progr., Villach.
Wotke, K., Beitr. zu Leonardo Bruni, Wiener Studien XI, 1.
Wrzecionko, R., Die Gefühlslehre i. d. Dialectik Schleiermachers, Diss., Breslau.
Wülker, Die Shakespeare-Baconfrage, Ber. d. sächs. Ges. d. Wissensch. 1889, IV, S. 217.

B. Französische Litteratur.

Gebhart, E., L'Italie mystique: histoire de la renaissance religieuse au moyen âge, in-12, Paris, Hachette.
Grand-Carteret, J., J.-J. Rousseau jugé par les Français d'aujourd'hui, in-8, Paris, Perrin.
Guardia, J. M., L'histoire de la philosophie en Espagne, Revue Philosophique, juin 1890.
Lipse, Juste, Autobiographie publiée par Bergmans, Gent, Vyt.

I. Verzeichniss der Mitarbeiter.

(Band I—III.)

A. Beiträge.

B. Jahresberichte.

II. Verzeichniss der in den Jahresberichten besprochenen Schriften.

III. Verzeichniss der in den Beiträgen einlässlich behandelten Philosophen und philosophischen Materien.